وزارة التعليم العا   والبحث العلمي

جامعة ا ـزائر
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

إشكالية ا ـوية وا ـغايرة   الفكر العر   ا ـعاصر

أطروحة لنيل درجة دكتوراه دولة   الفلسفة

إعداد الطالب **إشراف الأستاذ**

مد نور الدين جباب **الدكتور عبد الرحــمن**

الســـــنة ا امعـــية 2005 -- 2006

الفهرس

الإهـــداء

إلى أسرتـــي زوجتي و أولادي
،هـاجر ، محمـد الـعـربــي،
الـتـوفـيـق
إلى أمـي رمـز الأصالـة
و إلى جميـع الأصدقـاء

ا قدمة

ليس من قبيل ا صادفة أن تل إشكالية ا وية وا غايرة مكانة رئيسية الفكـر العـر ا عاصر ، و هذه ا رحلة الشديدة الالتباس حياة العرب ، اصة أ ا تطرح إطـار وضع تار ي عا ي تلف،قائم على الاستقطاب والأحادية ، جعـل شـعاره صـدام ا ضارات و اية التاريخ، يهدف إ إقصاء ا ويات ا ضارية وا ـصوصيات الثقافيـة وسيطرة ط حضاري واحد .إن هذه السيطرة ا ضارية الواحدة ال تـشكل إحـدى ات عصرنا الراهن،تعكس تفاوتا حضاريا بـ الأمم ، بـ من يسهمون فيها ويعيدون إنتاج هذه ا ضارة ،ومن يقفون مستوى حدود استهلاك جهود و رات من أنتجوا هذه ا ضارة .إ ا بكلمة واحدة ا ضارة الغربية ال تأسست على العلـم و العقلانيـة والتنوير والد وقراطية ، إ ا الأسس ال تشكل البعد الثقا وا ضاري ذه ا ضارة غ أن البعد الاقتصادي والسياسي و الأيديولوجي و الثقا ذه ا ضارة ، اصة شكلها الرأ ا ، أو ما يسمى حاليا بالعو ة،و على الرغم من أ ية و ضرورة التمييز بـ العو ة

وا يمنة، إلا أن مظاهر العو ة العلمية والتكنولوجية أدت إ هيمنة ثقافية شاملة للآخر ا تقدم ، فنتج عن هذا الوضع تساؤل كب عن مص ا صوصيات الثقافية وا ـضارية أدى إ مواقف متباينة:هناك من يدعو إ التكيف مع مقتضيات ا رحلة ا ديدة ، على الرغم من الآثار ال قد تتركها على ا وية وا صوصيات الثقافيـة .وغـ ه يـدعو إ الوقوف ضدها والقطيعة معها ،بل مع العصر بكامله .إ ا إشكالية لازالت موضع نقاش متباين و معظم الأحيان متقابل ب التيارات الفكرية العربية ا عاصرة .

وهذه القضية ليست جديدة أو طارئة على الفكر العر ،لقد شغلت العرب والفكر العر منذ صدمة ا داثة، أو ما اصطلح على تسميته بعصر النهضة العربية منتصف القـرن التاسع عشر . هذه اللحظة التار ية ا ا ة تاريخ العرب ا ديث،اكتشف الفكـر العر ، الآخر ا تقدم واكتشف معه ذاته فوجدها تعا التأخر والركود و ود العقـل. لقد تكشف للفكر العر النهضوي أن عا ا جديدا ت صياغته غيابـه ،و ـددت ملا ه الك ى وفق مرجعية حضارية كونية يكن له فيها رأي ،ولا ا كانة اللائقة به. فظهر ذلك السؤال الإشكالية، اذا تأخر العرب وتقدم غ هم ؟ إنه السؤال الذي وضع تاريخ العرب ا ديث كله موضع تساؤل، فتفرعت عنه أسئلة لا تقل صعوبة وتعقيـدا أسئلة متنوعة ومتقابلة، الشرق والغرب ، الأصالة وا عاصرة ، التراث والعـصر ،الوافـد وا وروث، ا صوصية والكونية ا قدس وا قتبس.و غ ها من الأسئلة ا تقابلـة، كـان مسعاها البحث عن مكانة للذات العربية هذا العا ا ديد ،وهو سؤال دفع الكث ين إ التفك ا وية بكل أبعادها ، علاقتها بالعلم والسياسة وبا رية و التقدم .كمـا دفع ذلك السؤال إ تناول أسباب نكوص ا ضارة العربية . و ا وضع عصر النهـضة العربية تار ه موضع تساؤل كان هذا يع أن وعيا تار يا يتشكل و مـل ثنايـاه

مستوى وعي حضاري، يعكس وعيا مستوى ا رحلة التار ية، يهدف إ البحث عن سبل الارتقاء بالأمة إ مستوى تاريخ التقدم الإنسا .

لقد انعكست فكر النهضة العربية كل الطموحات ال خامرت الرواد الأوائل. لقـد طبع ذلك التفاؤل ما كن أن نسميه فلسفة للتاريخ، تم قبل كل شيء بتقـد أسـاس نظري و أيديولوجي لتـ ير التقدم ا نشود والتقاط شروط النهـضة .فكانـت أحـد جوانبها ذات نزعة شاملة عا ية تضع خصوصية التاريخ العر سياقها العام .وهذا يع أن تلك النظرة ا تقدمة للتاريخ قد وضعت يدها على العلاقة ا دلية بـ ا اص والعـام وانطلاقا من ذلك برزت مسألة العلاقة بـ الشرق والغرب، هذا الأخ ، الـذي فـتح الأذهان على أزمة ا تمعات العربية ، تلك العلم والقـوة والد وقراطيـة وا ؤسـسات العصرية ،فجرى البحث عن هذا الغرب ا تقدم داخل التراث وهـذا يعكـس جـدلا حضاريا متقدما من خلال عملية توطـ أفكار نشأت بيئة اجتماعية واقتصادية وقومية ددة . إن رواد عصر النهضة العربية توجهوا للإجابة عن الأسئلة ال طرحتها علـيهم ا ياة، فخولوا لأنفسهم حق التأويل برقع التناقض بـ التراث، أو الإسلام ديدا ، وبـ جزء أساسي من الغرب، يعد اية التحليل تأويل النص وفق حاجات طرحتها ا ياة إ ا حاجة الأمة إ العلم والعقل والد قراطية وا ؤسسات العصرية.

إن التأثر بأفكار الغرب يكن دائما يأخذ صورة التبـ .غـ أن عملية تـوطـ الفكـر الغر ، أي اكتشاف الغرب التراث كان حلا سألة التراث يعد على الصعيد الفكري أول أشكال علاقة الأصالة با داثة والشرق بالغرب . ظهر إ جانب الفكر النهضوي حل آخر سألة التراث والعصر ثل بالفكر القومي ،الذي لى بأشـكال وحركـات تلفة الذي لعب دوارا حا ا تاريخ العرب .إن الفكر القومي تطور ت تأث الفكر

الغر ولكنه كان تعبـ ا عن وعي سياسي بوجودهم كأمة أهم خصائصها اللغة والتاريخ وا غرافيا.

سياق هذا الوعي الوافد ا ـديد الذي يكشف عن صياغة جديدة للتاريخ العا ي ،وأمام اشتداد الوعي بالتخلف ووعي ضرورة ا ة الركود و الأخطار ا ـديدة ،وأمام وعي لا يستطيع أن يتجاهل أن عا ا جديدا شق طريقه ـو التقدم، أجـ الفكر العر النهـضوي على القراءة ا ـديدة والطموحة لذاته وتار ه .فطرحت أسئلة واعية تبحث عن ـديـد حقيقي للذات وا ـوية ،هل هي أمامنا أم وراءنا ؟ ماض ناجز،أم ـم ـستقبل نريـد ـقيقه ؟هل تكون بقياس الغائب على الشاهد و الاحتماء با ـصوصية ا ـضارية والقيم ا كانت وراء ـد حضارة العرب .أم تكون استعادة و استلهام وتبـ تاريخ الآخـر ا تقدم ليحل ـل تار نا ا اص .

إن تلك الأسئلة تكن حادثا معزولا ،بل لقد كانت تعبـ ا عن إرادة أمـة تطمـح إ التمسك بزمام التاريخ الذي افتقدته طويلا .و سياق البحث عن ا ـص ـم تفكـ نقدي للتراث بكل جوانبه، هذا ا فهوم الإشكا اخترق بقوة ا ـطاب الفلسفي العـر وبدأ استخدام التراث مقابلا للحداثة و النظر الإمكان الذي يكون به التراث مشتملا على بذور ا ـداثة فظهر ا ـديث عن مفاهيم العقلانية والقيم الفكرية العلمية والتار يـة والنقدية. و هذا السياق برزت ا شاريع الفكرية النظرية ا تعلقة بإعادة النظر التراث والبحث إمكانات جديدة تكون ثابة موجهات نظرية ناجعـة وتار يـة معرفيـة للحداثة و بالتا للتقدم والتحرر. وظهرت تبعا لذلك الثنائيات ا تداو ا و منـها التراث ،ا ـداثة .الأصالة ،ا عاصرة . ا ـصوصية، والكونية وغ ها من الثنائيـات ا ـ كانت أحد الرهانات ا واجهت العرب و الفكر العر من أجل إ اد صيغة جديـدة للأنا والآخر تكون قادرة على وضع العرب على درب التقدم التار ي وا ـضاري، لأن

ا شاكل ال وقفت وجه العرب والفكر العر تلك ا رحلـة التار يـة تتطلـب استيعابا عميقا للأسباب ا وهرية ال أفضت بأمة كاملة لأن تعيش على هامش الإبداع ا ضاري .

بي إذن أنه ا تطرح مسألة ا وية و ا غايرة، أو النحن والآخر ، أو الإسلام و الغـرب وغ ها من ا فاهيم الأخرى ، فإن ا واب لا يطلب لذاته ،و إ ا يسعى إ بلوغ غايـة تتجاوزه وهي اولة ديد السبل ال كن العرب مـن الارتقـاء إ درب التقـدم التار ي.وإذا كان ا ل ر حتما ع الإجابة الواضحة و الدقيقة،فإن هـذا ا طلـب لا ندعي القدرة على قيقه .

وإذا كان العصر النهضة العربية استطاع أن د حلا سألة التراث والعصر ا دود ال طرحتها عليه ا ياة .فإن تتبع لقضايا الفكر العر ا عاصر علنا نرى و حدود اطلاعنا أنه لا توجد حـ الآن أجوبة شافية حول هذه ا سألة الشائكة عند ا فكـرين العـرب ا عاصرين . إ ا مشكلة تطرح نفسها أمام القوى ال ترى أن ا دور ينبغي أن تقوم به من أجل الارتقاء يا ا وصنع مص ها .

إ ا مشكلة من دون شك على درجة من التعقيد والتشابك ،لكنها تفرض نفسها علـى كل باحث يسعى للإسهام صنع التقدم العر .

وإذا كان يتعذر على أي باحث بلوغ الغاية ا نشودة ،فإن ا تتبع لقضايا الفكـر العـر ا عاصر لا د صعوبة اكتشاف الضعف مسائل كث ة نظرية وفلـسفية أساسـية تناو ا الفكر العر ، مثل علاقتنا بفكر عصر النهضة، وعلاقة ا وية الثقافيـة بـالغرب ا تقدم والإشكاليات ا ديدة ال طرحتها ظاهرة العو ة،وعلاقة ا اص بالعام تنـاول الاستشراق و اصة العلاقة بتراثنا القد . لقد نتج عن هذا الطرح بروز ثنائيات كمت الفكر العر . و إطار هذه الثنائيات أخذت تسود التوفيقية كجسر نظري بـ هذه

الثنائيات ال تنطلق أساسا من تقابل مفتعل بـ الآخر وحداثته ومنجزاته العلمية والتقنية وا ضارية ،وا وية الذاتية وا صوصية الدينية وا وية ا ضارية العربية الإسلامية.

إن ذلك الطرح يرتق ، تقديرنا ، إ ا ستوى العلمي ا طلوب ويفتقد دية التحليل وطغيان النظرة ا يكانيكية التحليل و سيادة الفكر اللاتار ي. و هذه النظرة تلتقـي معظم الأحيان التيارات الفكرية، فداعية ا داثة يرى أن التخلص من سيادة الفكـر السلفي هو الاندماج ا طلق بلا قيد ولا شرط حداثة الغرب وهو يرد على ا عترض أن ثقافتنا ستكون تابعة للغ فيجيب "وليكن [الأمر كذلك] إذا كان هذا طريق ا لاص " و مواجهة هذا الفكر يرتفع صوت نقيض رافع راية الفكر السلفي ويدعو إ تأسـيس علم يسميه " علم الاستغراب" هدفه الوقوف وجه ا ضارة الغربية ا ختلفـة عنـا وا خالفة ضارتنا وإذا كان داعية ا داثة يرى تنمية الذات حضاريا يكون بالانـدماج حضارة الآخر، فإن السلفي لا يرى تنمية للذات إلا بالقطيعة مع الآخر، وهذه الرؤية لا تؤمن بوحدة التاريخ العا ي ،تنتهي إ بناء مركزية حضارية إسـلامية مواجهـة ا ركزية ا ضارية الغربية .أما صاحب ال عة الوضعية يرى الغرب فقط التقنية القادرة على لإ از مهماتنا ا ضارية وبالتا فإنه يهمل البعد الأيديولوجي وا ضاري و يـع الشروط الثقافية ال تنمو فيها التقنية ،إن موقفا كهذا ول الذات إ أداة من دون تع يد التقنية وبالتا تكون فاقدة القدرة على إ از مشروع ا داثة وا عاصرة .وهـذه ا لاحظة تنسحب على ثل ا عاصرة الذي يتخذ موقفا سلبيا من التراث ويعده شـيئا تافها لا يستحق الذكر .

إن هذا ا وقف يعكس نظرة بوية تبعد الإرادة ا ماعية .كما أن رفض التراث يقود إ إلغاء الذات وا وية فنتحول إ أدوات مسخرة ترة لثقافات أخرى نفقد معها القـدرة على ا مارسة ا قيقية للإبداع ا ضاري .إن استلهام التراث وفهمه و اصة جوانبـه

القوية القادرة على الاستمرار هو جزء أساسي لصنع الذات وتأكيدها فيمنحنا إمكانيـة واسعة لوعي الذات ووعي التاريخ ،بعبارة أخرى نحنا وعيا با هام التار يـة ا طلوبـة لإ از مهمة اوز التخلف .

أما دعوة الأصالة وا صوصية و استقلال الذات العربية ال ترى ا وية ا ضارية وحدة مستقلة قائمة بذا ا،وتسعى إ تكرار وذج بوصفه ثل أصالتنا واسـتمراريتنا ،فهـذه النظرة تتنكر لفكرة القدم التار ي كما تتنكر لوحدة التاريخ الإنسا .بينما يرى تيـار آخر أن أزمة الفكر العر تتجلى ود العقل العر واستناده إ النموذج الـسلفي والقياس الفقهي الذي يقوم على قياس الغائب على الشاهد ،وإنكـار مبـدأ الـسببية ا وضوعية .فتصبح ا سألة عند هذا التيار مسألة ابستمولوجية ،غـ أن هـذا التفـس الإبستمولوجي على أ يته يهمل ا صادر و الأسباب ا وضوعية والتار ية لأزمة الفكـر العر .

تأسيسا على ما تقدم، نرى أننا أمس ا اجة إ تأسيس فكر نظري نقدي اصـة هذه ا رحلة من حياتنا العربية ال تتميز على الصعيد العا ي حاولات ا يمنة ا ختلفـة وعلى الصيد القومي ا نا نة التخلف والتشتت القومي .

إن تلك الإشكاليات ال هي على غاية من الأ ية و ا رتبطة ـصا نا قـد اسـترعت انتباهي،و اصة ما تنطوي عليه اولات كث من ا فكرين العرب لاكتشاف أبعاد أزمة الفكر العر ا عاصر و ليل صدمة ا داثة .

إن مستقبل أمتنا يتوقف إ حد كب على أسلوب ومستوى وعينا لأبعاد علاقتنا بالغرب ا تقدم ،وتأسيسنا ا على و يكفل أفضل إمكانيات تطور ا ستقبل و الإبداع الفكري وا وار ا ضاري ا صب يلـ طوحنا إ التقدم و الوحدة .

إن اختياري لدراسة إشكالية ا ـوية وا ـغايرة نتيجة إدراكي ا بينهما من علاقة وطيـدة كما بينت،ذلك ،ولا ـكن عزل أحد ا عن الآخر ، بل ا ـثلان تيارين يتعذر فهـم أحد ا،فهما جيدا وسليما، ـعزل عن الآخر ،إ ـما ـثلان اليوم تيارين رئيسي الفكر العر ا ـعاصر والأكثر إثارة للاهتمام والأجدر بالتقدير و ا ـناقشة .

إن دراس ـذه القضايا ـدوها رغبة وطموح لتحليل فلسفي لأبعاد وحـدود هـات النظرت ونواحي القوة و الضعف فيهما إسهاما تكوين وعي فلسفي عر متقدم.

أما ـصوص ا ـنهجية ا ـتبعة فإنه نظرا لطبيعة ا ـوضوع ا ـدروس فقد ارتأينا اتباع ا ـنهجية التحليلية النقدية .واستجابة للجوانب ا ـختلفة للموضوع فقد وزعنا البحـث إ سـتة فصول الفصل الأول: تناولنا عصر النهضة العربية الذي رأينا أنه ـثل ـظـة تار يـة، أسست ـدل الأنا والآخر، ـلت خطابات متنوعة بدأ ـطاب الإصلاح الدي الذي كان يهدف إ منح ا ـشروعية الداخلية للوافد من خلال تلك القراءة التجديدية للإسلام مرورا با ـطاب العلما الذي نظرا إ الآخر من زاوية ـددة .وتوقفنا عنـد ا ـطـاب القومي الذي عمل على صياغة نظرية عصرية ـفهوم الأمة، فانفتح الفكر القومي علـى الآخر من أجل التأسيس النظري لوجود أمة واحدة فأبرزوا العوامـل الثقافيـة: اللغـة والتاريخ وا ـص ا ـشترك .

أما الفصل الثا فقد تناولنا الإشكاليات ال واجهت الفكر العر ا ـعاصـر واعتمـدنا ا ـفكر عبد ا العروي بوصفه ـوذجا للتيار الذي يؤكد على ا ـداثة ويتخذ موقفا سلبيا ـاه التراث وا ـاضي عموما، ولقد توقفنا عند حدود هذه الدعوة الفكرية متطـرق إ بعض القضايا النظرية و ا ـنهجية ال تقف حائلا دون ـقيق مشروع ا ـداثة ال تـدعو إليه .

أما الفصل الثالث:فقد تناولنا ا وقف الفكري ا قابل وقف ا داثة ،أي ا وقف الـ ذي يركز على الأصالة و ا صوصية الذي ثله ا فكر أنور عبد ا لك هذه ا صوصية الـ يرى أ ا الوسيلة الأساسية لنهضتنا ا ضارية وهذه ا صوصية، كما يرى، لن تتحقق إ إذا لصنا من هيمنة الفكر الغر الذي ينسب إليه نة التناقض الفكر العر ا عاصر .ولقد حاولنا التوقف عند ا دود الفكرية ذه الدعوة ال لا تؤمن بوحـ دة التـ اريخ الإنسا .

أما الفصل الرابع :الذي عنواناه الاستشراق ب الاختلاف و الاستحواذ لقد تطرقنـ ا إ وجهات النظر ا ختلفة ذه ا سألة وهي مواقف كث ة كانت متقابلة، ب من يـ رى الاستشراق أداة اختراق ومن يرى أنه ثل وجهة نظر الآخر فينا. ولقـ د توقفنـ ا عنـ د وجهات النظر تلك وانتهينا إ موقف نرى ضرورة التميز بيم الاستشراق بوصفه معرفة وب الغرب بوصفه حضارة وا وقف من الاستشراق لا ينبغي أن يؤدي إ ا وقف مـ ن ا ضارة الغربية ال أنتجت هذا ا طاب.

أما الفصل ا امس :الذي عنوانه ا وية والعو ة لقد حاولنا ديد الإشكالية وا لابسات الذي رافقت هذا الإشكالية، اصة أ ا أخذت أشكالا وتعب ا تلفة مع بروز ظـ اهرة العو ة لقد حاولنا التمييز ب العو ة و ا يمنة فلأو اول أن تقدم نفـ سها مغـ ايرة للهيمنة وهي تعد ة من ات العصر و ذا ينبغي التعامل مع العو ة بوصفها ظـ اهرة تأخذ خصائصها الواضحة .كما حاولنا النظرة إ ا وية علاقتها ـ ذه الظـ اهرة و ليا ا ا ختلفة.

أما الفصل السادس : الذي كان عنوانه ا وية الثقافية إطار الفكر العر ا عاصر تناولنا فيه التيارات الفكرية العربية ا عاصرة ال تعرضت لعلاقة ا وية اضرنا و اصة ا ناهج

ا طبقة عل ا وية الثقافية معاصرة لنا فتوقفنا عند بعض ا لاحظات ا نهجية ال بـدت لنا أ ا ول دون جعل هذه ا وية معاصرة لنا.

ولقد انتهينا إ وضع خا ة للبحث ضمناها استخلاصنا، كانت شكل تساؤلات نظرا إ أن ا وضوع مازال يتجدد لأنه من مواضيع الساعة.

الفـصـل الأول

عصـ ـر النهضة العربية وصـ ـ ـدمة ا داثة
مرحلة التأسيس دل الأنا والآخر

1 الإصلاح الدي :جدل ا قدس وا قتبس
2 بعض نتائج حركـ ـ ـ ـة الإصلاح الدي
3 عصر النهضة و الدعوة العلماني ـ ـ ـ ـة
4 الفكر القومي إشكالية علاقة الثقافة بالتاريخ

عصر النهضة العربية وصدمة ا داثـ ـ ـة :

ملاحظات منهجية

إن ما علنا نقتنع بأ ية الوقوف عند القضايا ال واجهت عصر النهضة العربية منتصف القرن التاسع عشر، الذي يع عنه أحيانا بصدمة ا داثة، ليس الغاية منه التأريخ لبداية عصر النهضة، بل هو وعينا بضرورة الوقوف عند قضايا،لزالت موضوع خلاف واجتهادات عديدة، ومثار جدل كب على ساحة الفكر العر ا عاصر، مثل التراث والثقافة القد ة والأصالة وا عاصرة وا قدس وا قتبس وعلاقتنا بالغرب ا تقدم ومرجعياته ا ختلفة، أي علاقة ا وية الثقافية بالآخر الوافد ا تقدم.

إن هذه ا رحلة تعد بدون أد الشك ا رحلة ا ؤسسة للخطاب ا داثي العر ال إطارها إ از صياغة ددة لإشكالية ا داثة الغربية على مستوى التاريخ ا اص أو على ا ستوى العام وقد أ ز ذلك كله ضمن شروط تار ية ددة.

كما أننا اول توضيح ا فاهيم والصيغ ال بناؤها للتعب بواسطتها عن هذه الإشكالية ومدى استجابة الرواد الأوائل للمهام التار ية وا ضارية ال فرضتها ا رحلة ا ديدة.

إن هذه القراءة لعصر النهضة العربية تسهم تشكيل وعي نقدي من أجل اوز مـا يعد مستجيبا رحلتنا ا عاصرة. وما يزيد من أ ية ا راجعة أن بعض التيارات الفكريـة ا عاصرة تتوصل حـ الآن إ فهم ضرورة القطيعة مع فكر النهضة ترتقـي ـا إ مستوى أعلى من مستوى القطيعة ال أ ز ا النهضة العربية مع ا رحلة السابقة عليهـا. كما أن الزمان الذي يفصلنا عن النهضة يتحول بعد إ ماض ،بل أن الكـث مـن الإجابات ال تقدم لنا اليوم، بعد دخولنا الألفية الثالثة، يز لنا القول أ ا أحيان كث ة متخلفة عن إجابات الرواد الأوائل.

إن لة هذه الأسباب وغ ها ،لا عل العودة إ عصر النهضة العر مشروعة فحسب، بل ضرورية لأن ا وقف من فكر النهضة هو، ع من ا عا ، موقف مـن قـضايانا

الراهنة. وبصرف النظر عن التقو الإ ا أو السل ذا العصر، فإن السؤال الـ شديد الأ ية، هل ن اجة إ إعادة إنتاج ا طاب النهضوي الذي تبلور ضـ من شـ روط ومعطيات تار ية تلفة، أم أن الشروط التار ية ا ديدة ، اصة ما تطرحـ ه ظـ اهرة العو ة وما تنتجه من مؤثرات، تدعونا إ التفك شروط أخرى جديدة غ تلك ال حكمت عصر النهضة، شروط تستجيب هام ا اضر الشديد التشابك والتعقيد.

وفوق ذلك فإن اولة تأسيس فهم موضوعي رحلة مهمة من مراحل تار نـ ا الثقـ ا وا ضاري والاجتماعي خطوة ضرورية إذا أردنا أن تكون إجابتنا ذات أ ية، و نفس الوقت مستجيبة للمهام التار ية وا ضارية ا طلوب إ ازها هذه ا رحلة من حياتنـ ا الشديدة التعقيد، و اصة مع طوفان العو ة أو بتعب أحد الباحث " فخ العو ـ ة" الـ تسعى إ ا يمنة على ا ويات من خلال إيديولوجيها ا دد الذين يبـ شرون بنهايـ ة التاريخ وصدام ا ضارات.

وما يزيد، أيضا من أ ية العودة إ ا طاب النهضوي، أن أصوات قوية ترفع من جديد راية العودة إ الأسلاف، وهذه الدعوة جوهرها ماضوية ،جاعلة من عصر النهـ ضة العر مرتكزا لبناء لة من ا فاهيم والصيغ لتشكل مرتكزا شروعها، مستغلة بـ ذلك تشابه بعض ا شكلات، اصة مسألة التراث و مكانته حياتنا العربية ا عاصرة،لتؤكد أن ا هام ال واجهها الرواد الأوائل هي ذا ا ا شكلات ا راد قيقها اليوم ،هادفة مـ ن وراء ذلك ليس العودة فقط واقع معينة، بل هذا هو الأهم تقديرنا، الالتفاف علـ ى مكاسب حققها الفكر العر ا عاصر، بل أصبحت جزءا مهما من بنيته الفكرية.

وإذا كانت تلك ا اولات تنطلق من التشابه ا ارجي بـ ا رحلت مثل الثقافة الـ سلفية والعلاقة مع الغرب ا تقدم والإسلام ومسألة التقدم الاجتماعي وا ـ ضاري والعلمانيـ ة والد قراطية، فإنه يبقى وصفا خارجيا لا ينفذ إ صلب ا وضوع. لأن تشابه ا شكلات

لا ينتج بالضرورة نفس ا لمول .هذا الطرح ، ـذه الكيفية، يهمل مسألة التقدم التـار ي والاجتماعي. كما يهمل الشروط التار ية ا لمية والعا ية ال نشأ ظلها فكر النهضة ال تلف عن الشروط الراهنة وا ؤثرات ا ـديدة ا لمية والعا ية ال تشكل إطار الفكر العر ا عاصر.

إن هذه الأسباب وغ ها، اصة هذه ا رحلة ال اشتد فيها ا يل القوى و امـتلاك عقلا للتاريخ. الذي لا يع إلا الامتلاك النظري للواقـع وفهمـه ضـمن شـروطه ا وضوعية في ع عنه أي تعا أو مفارقة تار ية، هذه الأسباب هي ال جعلتنا نلاحـق إشكالية النهضة العربية من أجل فهم وشرح العجز عن متابعـة ا همـات ا ـضارية والتار ية ا طروحة علينا، وشرح سر الركود التار ي من أجل تأسيس وعي تار ي ذا متقدم . وعندما يطرح سؤال النهضة العربية منتصف القرن التاسع عشر وعلاقتـه بصدمة ا ـداثة الغربية، قد يث سجالا فكريا متقابلا لأن هذا العصر اسـتدعى مفـاهيم ومصطلحات تكن مألوفة قاموس تلك ا رحلة . ـذا قد تنطوي على التـشكيك الإيديولوجي. كما أن البحث عن هذه العلاقة بـ الأنا والآخر ،قد ـد من يتهم هـذه النظرة بالتماهي وا ماثلة واستدعاء تاريخ الآخر ليحل ـل التاريخ ا اص وإلغاء الذات والاستسلام العبودي أمام الآخر.

تلك التساؤلات قد تبدو شكلها علمية و ايدة، لكنـها تنتـهي إ عـد ا ـداثـة ومشروعها ا ضاري الكو وإبداعا ا ا تنوعة و فعاليتها الإنسانية،حكرا على تـاريخ مع و أمة معينة.

إن هذا النوع من التفك يستعيد يع أطروحات الاستشراق حول الدوائر ا ـضارية ا غلقة، كما ينظر إ التاريخ ا اص عزول عن سياقه العا ي ،فيصبح التراث العر قائم على الثبات والتكرار والاستمرارية التار ية والوحدة مع الذات فتجعل منه نسقا قائمـا

بذاته، تؤدي ـاية التحليل إ إلغاء وحدة التاريخ الإنسا والتنكر لفكـرة التقـدم التراكمي للإنسانية.بذلك يصبح ، وكما ء عنه أحد ا فكرين العـرب، ضـربا مـن الاستشراق ا عكوس.

إن سؤال ا داثة ابه أية أمه د نفسها مهددة مص ها، وأوروبا تطـرح علـى نفسها سؤال ا داثة إلا عندما وجدت نفسها وجها لوجه مع ا طاط القرون الوسـطى الذي كرسه التحالف الكنسي الإقطاعي الظلامي، بل إن مصطلح الظلامية نشأ أساسـا كتعب عن قوى كانت تقف عائق وجه التقدم التار ي ا استلزم ضرورة تبديد هذا الظلام وتأسيس طريق الأنوار وا داثة .

و ا أعيد طرح هذا السؤال عصر النهضة العربية النصف الثا من القرن التاسـع عشر أو ما أصطلح على تسميته بصدمة ا داثة، يكن ا دف إعادة إنتـاج ربـة أوروبا ذا ها.أو استعادة إحدى مراحل تار ها لإعادة إنتاجها و مطابقتها. بل لقـد كان هدف الرواد الأوائل توط قيم إنسانية عامة قادرة على الإسهام على صياغة وعي تار ي وحضاري عربـ ـي.

لقد انتهت إ الفشل يع التجارب وا اولات ال كانت تسعى لإعادة إنتاج التاريخ نفسه سواء باسم العا ية والكونية أو ت باسم الأصالة وا صوصية إ ما يتقاطعـان عند نقطة واحدة التنكر لروح العصر، الأو ترى أن الأسلاف ينجزوا إلا شـيئا لا يستحق الذكر، بذلك تلغي كل ما هو قوي وحيوي وقادر على الإسهام صياغة وعي متقدم. أما النظرة الثانية السلفية ال تعلن أن الأسلاف قالوا كل شيء و يتركوا شـيئا للأخلاف، الأو تسقطنا تبعية واضحة للآخر و هنا الغرب والثانية تـسقطنا تبعية واضحة للآخر أيضا و هنا ا اضي .

إن عصر النهضة العربية حاول اوز هذه النظرة ا يكانيكية ساعيا إ أ ـاد صـيغة ملائمة مبدعة علاقتنا مع الآخر .وإذا كان البعض يرى أن عصر النهـضة ينجـز مهامه التار ية ا نوطة به، فإننا نرى أن إخفاق مشروع النهضة العربية يعود إ تظـافر أسباب موضوعية داخلية وعا ية أسهمت إجهاض هذا ا شروع.

أما اليوم فإننا مطالبون بتأسيس فهم سليم اضرنا وهذا يتأسس على فهم سليم للمراحل التار ية السابقة منها على ا صوص، مرحلة التأسيس النظري للمشروع الثقا العـر الذي بدأ مع عصر النهضة،ال أتينا على ذكرها.

إن تلك الإشكاليات ال لازالت تؤرق الفكر العر ا عاصر ،نرى إنه يتعذر تناول هذه القضايا بروح علمية ،دون الانطلاق من التراكم الذي ولدته هذه التجربة . ـا علـها ظة ضرورية من أجل تكوين وعي نظري لواقعنا وبناء تصور للمستقبل .

و هذه العودة إ عصر النهضة لا تع عن رغبة ذاتية ،بل تنطلق من تصور فكري يرى أن هذه التجربة لازالت مستمرة بأشكال تلفة .

إن الفكر العر ا ديث و ا عاصر ،منذ النهضة وح الآن يعد ربة أصيلة بكل ليا ا لقد أفرزت تلك التجربة مفكرين يعدون بكل ا قاييس ا ؤسس ا قيقي دل الأنـا والآخر ، من الأفغا و مد عبده إ رواد التيار العلما مثل فرح أنطون وشبلي يل إ ساطع ا صري إ عبد ا العروي وا ابري وأنور عبد ا لك ومالك بن ن .وهذه التجربة لازالت مستورة ،ولا زال الكث ا ينجز مشروعنا ا ـضاري، يتطلـب التأسيس النظري من أجل شحذ وعي معاصر ، وهذا الأخ لا كن امتلاكه إلا بتكوين وعي تار ي حقيقي، الذي ددت ملا ه الأو مع الرواد الأوائل ، الـذين وضـعوا الأسس الأو شروعنا النهضوي ، ا علنا نرى أنه التراكم الأول علينا الانطلاق منه .

الإصلاح الدي : جدل ا قدس وا قتبـ ـ ـس

قد يتبادر إ الأذهان أن الإصلاح الدي وا داثة مصطلحان متقابلان يتعـ ذر ا مـ ع بينهما إلا تعسفا، غ أننا نرى أن مثل هذه الاستنتاجات تنطوي على الكث من التحليل ا يكانيكي لعدم قدر ا على رؤية التمايز والتنوع داخل الفكر، تعكس درجة وعي حامله الاجتماعي، الذي يعكس أهدافه وتطلعاته و نظرته إ العا ، ولا بأس من التـ ذك أن القراءة ا تنوعة للنص الدي عرفتها تلف الأديان بل لقد نشأ تيارا دينيـ ا التـ اريخ ا عاصر داخل بلدان أمريكا اللاتينية عمل على صياغة ما ى بلاهوت التحرر كان هدفه استنهاض النص الدي ليلعب دورا إ ابيا عملية التغ وبناء الذات على أسس أخرى جديدة.

إن قياس درجة ديدية هذه ا ركة الدينية أو تلك يعود أساسا إ مدى قدر ا علـ ى رفع التناقض ب النص وحركية ا تمع ع عملية تأويله تستنطق فيها ا اضي انطلاقا من الشرط التار ي للحاضر.هذا الأخ يصبح موجها للنص الدي ، ـ ذا ا عـ يـ صبح الإنسان والفعالية العقلانية أداة أساسية، وإذا جاز لنا القول إن الفرق ب القراءة النـ صية الوثوقية والقراءة التجديدية التحديثية، أو التنويرية: الأو تفصل الواقع على قد الـ نص، وشعارها ذلك قياس الغائب على الشاهد يصبح العقل أسـ ماضيها، أما القراءة الثانية

تعمل على تفصيل النص على قد الواقع، فيصبح التاريخ الواقعي وا ـوضوعي للبشر هـو ا ـوجه ويصبح عامل استلهام نشاط البشر وتطلعا ـم. (1)

إن هذه القراءة التجديدية ا ستن ة هي ال كانـت وراء الاجتـهادات التنويريـة و التجديدية ا قترحة من ال الدين الأفغا وتلميذه مد عبده إ علي عبـد الـرازق وغ هم الفكر العر ا ديث وا عاصر.

لقد برز الإصلاح الدي عصر النهضة العربية بوصفه تعب ا عن رؤية جديدة ّا عجز الإسلام الر ي عن التلاؤم مع ا هام ا ضارية ال طرحتها صدمة ا داثـة الأوروبيـة فكان الإصلاح الدي مدافعا عن هذه القيم ال تعد هي نفسها قيم الطبقة الصاعدة.[2] إن ا همة الأو ال تصدى ا الإصلاح الدي هو إعلان التمايز بـ الإسـلام الر ـي ا ؤسسا ، وما يراه الإسلام ا قيقي فرأى أن ا طاط تمع ا لافة العثمانيـة، نتيجـة الابتعاد عن الإسلام ا قيقي الأول. وعليه فإن العودة إ روحه الأو تعـد ضـمانة أساسية للتقدم. وإذا كانت العودة إ الإسلام الأول تعد آخر التحليل نزعة مثالية فهم التاريخ، غ أن الإصلاح الدي يكن يهدف إ إحياء خطاب قد أو هروب إ الوراء هروب العاجزين عن مواجهة ندية للواقع ا اضر كما يرى بعض الباحث .[3] لقد سعت تلك القراءة إ إ اد حل جديد لعلاقتنا بتراثنا الروحـ ـ ـي.

إن العودة إ نقاوة الإسلام الأول صيغته الأو كانت بالأساس يز بينه وب ما آل إليه الإسلام على يد العثماني ،الذي حولته ا ؤسسة العثمانية إ أيديولوجيـة تكـرس

(1) كمال عبد اللطيف ونصر مد عارف : إشكالية ا طاب العر ا عاصر، دار الفكر ا عاصر، ب وت 2001 ط1، ص 18.

2 عبد الإله باقزيز : القومية والعلمانية الكلام للنشر والتوزيع دون ذكر تاريخ النشر، ص 39.

3 كمال عبد اللطيف سلامة موسى : وإشكالية النهضة ا ركز الثقا العر الدار البيضاء ا غـرب 1982، ص 54.

تلف مظاهر الاستبداد والاضطهاد القومي وا مود والفوضى والتجهيـل والا طـاط ا ضاري .وحـ يتماشى الإسلام أكثر مع مقتضيات الأيديولوجية الإقطاعية ّ تضخيم بعض جوانبه وإضفاء الصفة ا طلقة عليها وعدلت دلالتها لتنسجم مع ا واقف ا رتبطـة با صا القائمة ، ا حول الإسلام النهاية إ أيديولوجية مكرسة كليـا خدمـة أصحاب الامتيازات تؤكد على الطاعة والامتثال وا نوع على أساس كو ا واجب دي .

وما ينسب إ أحد فقهاء ا كم العثما قوله:أن ا لافة ضرورة إ انية انتقلت شرعا من أ بكر إ العثماني ،و أن ا ليفة ظل ا على الأرض ومنفذ أحكامه ،وأن واجـب ا سلم أن يطيعوه وأن يكونوا من الشاكرين إذا أصاب ومن الصابرين إذا أخطـأ ،وأن عليهم ،حـ إذا ما أمرهم خالفة شرائع ا ،أن يلجئوا ،قبـل عـصيان إ النـصيحة والدعاء واثق بأن ا أقوى منهم على تغ ه.[1]

لقد كان ذلك الفهم للإسلام لا يتفق مع أبسط مطالب العقل الإنسا ويفـرض علـى الإنسان الاستسلام وا ضوع .لقد ظل هذا الفهم أحقابا طويلـة الأسـاس الروحـي والأيديولوجي للقوى ا افظة و خدمة امتيازا ا ونفوذها السياسي .

إن هذا الإسلام ا كرس بشكل شامل، الذي يعيق بصورة متزايدة حركة التقدم التار ي وا ضاري، هو بالذات ما أرادت حركة الإصلاح الدي عصر النهضة إبعاده لتتس العودة إ فجر الإسلام الأول .

---

[1] أل ت حورا :الفكر العر عصر النهضة تر ة كر عزقول دار النهار للنشر ب وت ط 3 1977 ص126

و هذا السياق لابد من الإشارة أن الإسلام الأول الذي عاد إليه الإصلاح الدي كان مرتبطا بتراث فكري وروحي و بكفاحات اجتماعية .لقد ندد الإسلام الأول بـالتطرف واحتج على الظلم الاجتماعي والتفاوت الثروة وا ذ لة من التـدابـ الاقتـصادية والسياسية الـ ساعدت على تطور الاجتماعي والثقا و تبـ موقفا إ ابيا من ا ياة كما لـ تعطش الناس إ العدل وا ساواة وحقهم بالارتقاء .فكان ذه التدابـ ا ديدة تل من الناحية التار ية والاجتماعية وا ضارية خطوة متقدمة إ الأمام .لقد كـان هـذا التمييز من طرف رواد عصر النهضة ،أحد أهم أشكال مواجهة مهمات ا اضر والأخذ بأسباب التقدم ا الات الاقتصادية والاجتماعية و الثقافية وا ضارية .

إن اشتداد وعي التخلف ووعي ضرورة ا ة أسباب التخلف وضرورة تكيف الإسـلام مع ا اضر كل ذلك فرض القراءة ا ديدة للإسلام والعودة إ روحه الأو ، عودة دم مهام ا اضر وإ اد مسوغات لتقويض أسس الأيديولوجية السائدة .بذلك ولت حركة الإصلاح الدي إ تيار ضد ا ؤسسات والرواسب والتقاليد الإقطاعية ا رهقـة ا عيقـة للتقدم .لقد أصبحت حركة الإصلاح الدي من خلال تصديها ذه ا ؤسسات ا فوتـة تار يا، تعـ عن التطلعات ا ديدة [1] . ا يز لنا القول أن رواد الإصـلاح الـدي مثقف تار يـ ع وا عن مهام تار ية واجتماعية فرضها التطور ا وضوعي تمعا م. [2]

وإذا صحت هذه النظرة ،فإن الإصلاح الدي يستمد مشروعيته من ا ذور وحـدها بل،عمل على تأسيس جذور جديدة استمدها من إ اح ا اضر وضرورات ا ستقبل.

---

[1] ز ك ليف الفكر الاجتماعي و السياسي ا ديث سوريا و لبنان ومصر تر ة بشـ السباعي دار ابن خلدون ط1 1978 ص44

[2] فهمي جدعان أسس التقدم عند مفكري الإسلام العصر ا ديث ا ؤسسة العربية للدراسـات والنـشر ط 1988 ص 181.

إن ذلك التمايز داخل بنية الفكر الدي الذي أ نزه الإصلاح الدي عصر النهضة أفقد ا ؤسسة الفقهية الر ية داخل تمع ا لافة العثمانية أحقية ثيل الإسلام ، اصة بعد تعديل كث من مضامينه ودلالاته وتضخيمها لتنسجم مع ا واقف النـصية الوثوقية، فأصبحت تدعوا إ الامتثال وتسلب الإنسان حريته وإرادته. [1]

إن تلك ا هام هي ال جعلت رواد الإصلاح كما يرى أل ت حورا أن يطرحوا سؤال كيف كن للمسلم أن يصبحوا جزءا من العا ا ديث. [2] إن ا ثقـف النهـضوي الواعي بأسباب لف العا العر والإسلامي و تقدم الغرب كان لا بد من العمل على تقليص هذه الفوارق .و ذا يكن بوسع عصر النهضة العربية إلا التكيف مـع الواقـع ا ديد .كل ذلك دفع رجال عصر النهضة إ طرح صيغ جديدة تكن مألوفة من قبل، ا جعل خ الدين التونسي يؤكد على أمرين مهم كشرط للتقدم:أحد ا إغراء ذوي الغ ة وا زم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما كنهم من الوسـائل الوصـلة إ أحسن حال الأمة الإسلامية و تنمية أسباب د ا ثل توسيع دائرة العلـوم والعرفـان و هيد طرق الثروة من الزراعة و التجارة وترويج سائر الصناعات وأساس يع ذلـك حسن الإمارة ا تولد منه الأمل ا تولد منه إتقان العمل ا شاهد ا مالـك الأوروبيـة بالعيان و ليس بعده بيان – ثانيهما – ذير ذوي الغفلان من عـوام ا ـسلم عـن تامديهم الإعراض عما مد من س ة الغ ا وافقة لشرعنا ، جرد مـا انـتقش عقو م من أن يع ما عليه غ ا سلم من الس و التراتيب،ينبغي أن جر و أن تآليفهم

---

[1] أل ت حورا الفكر العر عصر النهضة دار النهار للنشر ب وت 1977، ص 126.

[2] أل ت حورا الفكر العر عصر النهضة، مصدر سابق ذكره، ص 121.

ذلك ينبغي أن تنبذ و لا تذكر حـ أ م يشددون الإنكار على من يستحـسن سـيئا منها [3] .

إن ا ثقف النهضوي الذي شهد اسا قويا و مباشرا مع الغرب من جهـة ، وإدراكـه لوضعه الداخلي ا تخلف جعله وض ا عركة على جبهتي داخلية و خارجيـة ،الأو فهم أوروبا و تسويغها و تسويغ مؤسسا ا ا تقدمة ،و ثانيهما تثوير الوضـع الـداخلي و ا ة ا ؤسسات التقليدية و كل ما يرافقها من مظاهر التخلف .و لا يتم ذلك إلا من خلال تب قوان الغرب، لأ ا دف ،كما رأينا عند خ الدين التونسي إ حسن حال الأمة و تنمية أسباب د ا وتوسيع دائرة العلم . ذه الأسباب أصبحت قوان الغـرب ومن خلال إ اد مسوغا ا التراثية جزء من العملية الداخلية .

إن منح الآخر ،وهنا الغرب، مشروعية داخلية جرى بأشكال تلفة، لكن أ هـا هـو عملية القراءة ا ديدة للنص الدي أو التراثي بشكل عام،الذي يؤيد تقدم الغـرب .إن ا ثقف النهضوي ث عن الغرب من خلال تراثه هو ،و ليس من خارج التراث ويلخص خ الدين التونسي هذا وقف بقوله : إذا تركنا جانبا مسألة الاعتقـاد و نظرنـا إ الأمور من الوجهة ا ادية ا الصة فإن التاريخ يشهدنا على أن التطبيق الـصريح الأمـ للشريعة الإسلامية لقد أدى دوما إ نتائج باهرة لا ترجـع إ ا ـصادفة أو إ تـأث ظروف خاصة وإ ا إ الأثر الطبيعي لروح الشريعة ولاستعدادا ا الفذة ..و لا شك أن التطبيق الأم للشريعة الإسلامية سيعطي أيامنا الثمار ال أعطاها فيما مـضى مـن الزمان[1] .

---

[3] خ الدين التونسي أقوم ا سالك معرفة أحوال ا مالك دار الطليعة ب وت ط1 1978 ص 109 - 110

[1] خ الدين التونسي أقوم ا سالك مصدر سابق ص 151

هذه التساؤلات الـ طرحها عصر النهضة باعتباره عصر التفكـ ا ـدي ـشكلات العرب وا سلم ، حددت ملامح فلسفة للتاريخ العر حاضرا ومستقبلا .إن ا ـلاف الكبـ بـ حاضر أوروبا وحاضر العرب ،جعل الرواد الأوائل مثل خـ الدين التونسي و الطهطاوي ـضعون مضمون الشريعة لتتكيف مع ا دنية الأوروبية .لقد ذهب الطهطاوي إ حد اقتراح مبدأ ـكن اعتماده لتـ ير ذلك حيث يرى أنه ـوز للمؤمن ظـروف معينة أن يقبل بتفسـ للشريعة مستمد من مذهب شرعي غـ مذهبه[1] .إن الاجتـهادات ا ذكورة تدلنا من جهة أخرى على ا رونة التعامل مع النص الديـ ورفع التناقض بينه وبـ القوانـ الوضعية وقدر ا على استيعاب التمدن جعلت الطهطاوي يؤكد أن: مـن زاول علم أصول الفقه ما اشتمل عليه من الضوابط و القواعد جزم أن ـيع الاستنتاجات العقلية الـ وصلت عقول أهاـ باقي الأمم ا تمدنة إليها و جعلوها أساسا لوضع قوانـ ـد م وأحكامهم ، قل أن ـرج عن تلك الأصول الـ بنيت عليها الفروع الفقهية الـ عليها مدار ا عاملات ـا يسمى عندهم با قوق الطبيعية أو القوانـ النظرية وهي عبارة عن قواعد عقلية يؤسسون عليها أحكام ا دينة ، وما نسميه العدل و الإحسان يعـ ون عنه با ـرية و التسوية .[2] إن انفتاح الطهطاوي على الفكر الغر أمن له كثـ ا من ا جج و الـ اهـ الـ ـحت له با ضي طريق التقنـ العقلاـ للشريعة الإسلامية على أسس جديدة .بذلك ـكن الطهطاوي من إ ـاد الصيغة ا لائمة للتصا مـه الـذات ومـع الآخر.و هذه الصيغة تعد حالة انقطاع حقيقية عن السياق التار ـي للمجتمع الإسـلامي الذي برهن على عجز ا ـكم العثما أمام التحديات الـ فرضتها عليه الأ اط ا ضارية الوافدة .

---

[1] أبرت حورا الفكرالعر عصر النهضة مصدر سابقرص 99

[2] الطهطاوي الأعمال الكاملة ، ـقيق ـمد عمارة ا ؤسسةالعربية للدراسات والنشر بـ وت ص 469 - 470

ومع ال الدين الأفغا و مد عبده ،أخذت الإجابة أبعادا أوسع نستطيع القول أ ـم كنوا من طرح قضية ا ديد على و متقدم جدا إطار مرحلتهم والأمر الذي يـدعو إ التفك العميق أن الأفغا يع مواقفه كان ذا أفق اجتماعي تنويري فصح عنـه بوضوح، فهو يبق نطاق التأكيد على أ ية العقل وعلى عقلنة الدين معتمدا ذلك على عنصري التأويل والاجتهاد العقلي الذين أشار ما الإسلام بصيغ متعددة،بل لقد اوز ا إ الأصول[1].

إن التأويل مع ال الدين الأفغا تعداه من تأويل الشروحات إ ا س بالنص الـدي ذاته لقد كتب الأفغا قائلا: " عم ا هل وتفشى ا مود كث من ا رتـدين بـرداء الإسلام ح رصوا على القرآن بأنه اله ا قائق العلمية الثابتة، والقرآن بـريء ـا يقولون أثبت العلم كروية الأرض و دورا ا وثبات الشمس دائرة على ورها، فهـذه ا قيقة مع ما يشا ها من ا قائق العلمية لا بد من أن تتوافق مع القرآن- القرآن ب أن ل عن الفته للعلم خصوصا الكليات، فإذا نرى القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات اكتفينا ا جاء به من الإشارة ورجعنا إ التأويل إذ لا كن أن تأ العلـوم وا خترعات بالقرآن صر ة واضحة وهي زمن الت يل جوبة من ا لق وكامنـة ا فاء رج يز الوجود ". [2]

لقد أوردنا هذا النص على لسان الأفغا لأنه يقدم ا سألة على أحسن وجه، وا ـدير بالاهتمام العميق أن الأفغا هذا النص منح لنفسه حق التأويل للنص ضمن منحـى عقلا متقدم.

---

[1]طيب تيزي من التراث إ الثورة ا زء الأول دار دمشق ص 330

[2] خاطرات الأفغا دون ذكر دار النشر ب وت 1980، ص 150.

إن الإصلاح الدي الذي وجد نفسه وجها لوجه مع مشروع ا داثة الغربية ووجد سـر اح هذا ا شروع،العلم والعقلانية ،طرح نفسه داعية للعلم على حساب النص الـدي ذاته.

لقد توظيف النص الدي خدمة العلم والتقدم با ع العام. وهذا ما جعلنا لا نذهب إ ما ذهب إليه بعض الباحث الذي يأخذ على الإصلاح الدي عصر النهضة العربية عدم إدراكه للشروط ا قيقية ال قام عليها التقدم الأورو ، من بينها طيم ا ؤسـسة الدينية.[1] إن هذا الرأي قد د من الفه، بل لقد نرى فيه إجحافا كب ا حـق رواد كرسوا جل حيا م من أجل إ اد الصيغة ا لائمة ا بدعة ب الأنا والآخر. ولا نستغرب إذا وجد من يتهم هذه الاستنتاجات بسيطرة ا ركزية الأوروبية والنظـرة الإستـشراقية تتركز أساسا ا ماثلة ب ا سيحية والإسلام. وهذا يعد أحد نقاط قوة الإصلاح الدي

يزه ا اد بينهما. إن الإسلام عكس ا سيحية، لقد أسس عـ مـشواره الطويـل منظومة تشريعية وحقوقية (الشريعة) انطوى الكث منها على قيم إنسانية عامة أهلته ليقدم نفسه كقوة اقتراح. إ ا ا سألة الأساسية ال جا ها الإصلاح الدي الذي عاش صـدمة ا داثة ومشروعها العقلا واطلاعهم على مسار أوروبا ا ضاري، اصة اطلاعهم على حركة الإصلاح الدي على يد لوثر. لقد بدا م وبشيء من الاعتزاز والوفاء لتراثهم أن أوروبا ليست جديدة كل ا دة، ا جعلهم يرون الإسلام، إذا أحسن فهمه، ينطوي على قيم اثلة لقيم أوروبا ا ديثة. و هذا السياق لابأس من التـذك ، أن الفئـات ا ديدة الصاعدة أوربا دشنت صراعها ليس ضد الدين، بل ضـد الإقطـاع وضـد أيديولوجيته الكنسية ال أصبحت أداة موضـوعة خدمـة أصـحاب الامتيـازات الإقطاعية. ذا قامت ركة إصلاح دي ليس من أجل إلغاء الدين، بل من أجل سحب

---

[1] هشام جعيط : أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة ب وت ط1 2000، ص 138.

مشروعية ثيل الدين من قبل الإقطاع وبالتا تعديل دلالاته ومـضامينه ليتوافـق مـع الأهداف ا ديدة والتطلعات ا ديدة القائمة أساسا على تأكيد قيم التنوير. [2]

إن هذه ا سألة هي الـ شغلت رواد الإصلاح الدي إ حد جعلت ال الدين الأفغا يرى أن الإسلام حاجة إ قيام لوثر جديد فيه، ا جعل أل ت حـورا يـرى أن الأفغا كان يرى نفسه لوثر ا سلم . [1]

إن الفهم الصحيح لفكر الإصلاح الدي عصر النهضة العربية ب وضعه سياقه التار ي ح يتس لنا ا كم عليه بشكل صحيح. ولن يتحقق لنا ذلك إلا قارنته مـع ا رحلة السابقة عليه،مرحلة الإقطاع العثما وما سببه من تأخر تار ي وحضاري.لقـد ول الإسلام على يد العثماني إ لة من ا أثورات التقليدية ا رهقة متجاوزة تار يا فاقدة القدرة على أي ديد اجتماعي وثقا وحضاري. ا جعل رواد الإصلاح الـدي يعيدون صياغته على أسس جديدة مناقضة اما للتصور العثما ،لقد ول إ مشروع للنهضة ا ضارية من خلال ت يره للعلم وا دنية. بل لقد رفع من شأن العلم إ درجـة عده ا خلص الذي لا غ عنه سبيل تقدم العرب و سبيل التقدم التار ي بـشكل عام. [2]

تأسيسا على ذلك ول الإسلام من دين إ دعوة للازدهار ا ضاري والثقا اسـتلزم ذلك قراءة متحررة للإسلام والعودة مباشرة للنص الذي هو ال أوجه فكان البحث فيه

---

[2] ف فولغ : فلسفة الأنوار، تر ة هنريت عبود دار الطليعة ب وت 1981، ص 17.

[1] أل ت حورا : الفكر العر عصر النهضة، تر ة كر عزقول، دار النهار للنـشر بـ وت 1977، ص 153.

[2] الدكتور أ د برقاوي : اولة قراءة عصر النهضة، مصدر سبق ذكره، ص 52.

عن العلم والعدل والعقل وا ربة، ا جعل الأفغا يرى أن الغاية من أعمال الإنـسان ليست خدمة ا فحسب، بل خلق مدنية مزدهرة يع نواحيها. [3]

إن هذا التأويل ا ديد جعل الأفغا يوافق ا ستشرق الفرنسي رينان مناقشته له على أن الأديان، وإن كانت ضرورية لتحرر الإنسان من ال برية، قد ـنح بـه إ عـدم التسامح، وعدم التسامح يتكون عندما يصبح الدين خدمة الأسياد. [1] إننا نرى أن هذا الفهم الذي لص من الكث من التراكمات التار ية والعودة إ النص مباشرة ما كانت تتوفر لولا اطلاع رواد النهضة العربيـة علـى فكـر ا داثـة الغربيـة وعقلانيتـها الصارمة،ويتوافق أيضا مع فهم القرن الثامن عشر والتاسع عشر فهم الدين. [2]

لقد عكست هذه الاجتهادات العقلانية والتنويرية للنص الدي طموح رواد الإصـلاح الدي التعب عن تطلعات روح العصر ال تعكس تطلعات أمة العـرب لاكتـساب منجزات العصر. كما أسهمت تلك القراءات التجديدية للإسلام وللتراث العر عموما، أسهمت بصورة أساسية وإ ابية إحداث نقلة تسمح لنا بالقول أ ا كانت نوعيـة مناخ الفكر العر . و اصة أن واقع التأخر التار ي صـورته الاسـتبدادية ا عقـدة الأشكال، يسمح بصياغة فكر عل الدعوة إ ا رية وسيادة التقدم مهمة من مهامـه ا لحة. لقد كانت هذه الدعوة قا ا مشتركا ب يع رواد عصر النهضة العربية علـى اختلاف مشار م الفكرية.

وهذا الأمر ينسحب على تلميذ الأفغا مد عبده فيما يتعلق بدعوته التجديدية. لقـد أحاط هذا ا صلح الدي العقل ل اهتماماته. ولعل ربة مد عبده الفكرية تظـل،

---

[3] أ ا ت حورا : مصدر سبق ذكره، ص 144.

[1] أ ا ت حورا ، الفكر العر عصر النهضة مصدر سابق ص 153.

[2] عبد ا العروي : مفهوم العقل ا ركز الثقا العر الدار البيضاء دون ذكر تاريخ الطبع ، ص 51.

تقديرنا، ربة غنية وعميقة إنه ولا شك وذج للمصلح الدي ا ستنـ منتصف القرن التاسع عشر. ولا نبالغ القول أن مد عبده سعى إ إعادة صياغة بنية النص الـدي من خلال العودة إ روح الإسلام اجتهاداته ففي كتابه/ رسالة التوحيد/ الذي نـرى أنه رسالة الإسلام ا ديدة، يعطي مضام جديدة للإسلام تعتمد أساسا على عقلانيـة غ معهودة ولا مألوفة تراث الإسلام. و رسالة التوحيد يدشـن تلـك النظـرة التجديدية. ولابأس من الاستشهاد بنص قد يبدو طويل لكنه يلخص، إن صح التعـبـ ، ا شروع ا ضاري للأستاذ الإمام. فيعلن وبصوت عال أن " الإسلام شـجب التقليـد الأعمى فيما يتعلق بالعقيدة، كما شجب التطبيق الآ للواجبات الدينية، وقد نبه الإسلام الفكر من غفوته ... ورفع الصوت ضد ا مود وا هل، فأعلن أن الإنسان لق كي يقاد من عنانه، وإ ا من طبيعته ا اصة وراء العلم وا عرفة وراء علم الكـون ومعرفـة الوقائع والأحداث ا اضية ". [1] كما يوضح وبصورة قاطعة طيه للكثـ من ا ـوروث الذي يعد قادرا على الاستجابة هام ا اضر فيؤكد :أن الإسلام ولنا عـن التعلـق بالأشياء ا وروثة عن آبائنا ... ويبـ لنا أن كو م قد سبقونا الوجود لا يعـ دلـيلا على معرفتهم أو على تفوقهم التفكـ والإدراك، وأن السلف وا لف ا متساويان الإدراك وإمكانية النقد والطاقات الطبيعية. [2] يتوقف مد عبده عند رفض الامتثال للتراث وللموروث الدي بشكل خاص، بل لقد دفع قدماته إ نتائجها القصوى عندما ضيق من دائرة الإ ان وجعلها تتوقف عند حدود الإ ان فقط ليفسح ا ال للعقل فيؤكد أن الإسلام (حرر العقل من سلاسله ومن التقليد الأعمى الذي استبعده ا اضي وأعاده إ مكانه حيث يقرر وفقا لأحكامه وحكمته ... إلا أنه من واجب العقل أن يتواضـع

---

(1) مد عبده : رسالة التوحيد دار إحياء العلوم بـ وت 1985، ص 115.

(2) مد عبده : رسالة التوحيد، ص 115.

أمام ا وأن يتوقف عند حدود الإ ان. أما ضمن هذه ا دود فليس هنالك أي حـاجز يعترضه ويعرقل نشاطه، أو أي شيء د من نظرياته ال كن أن تصدر وفقـا ـذه الأحكام). [3]

إن هذا التأسيس النظري الذي قام به الأستاذ الإمام دفع به إ الأمام خطوة أخرى أكثر تقدما، ا اجتهد أصولا جديدة للدين مثلت ذروة الاستنارة العقلية وهي (النظر العقلـي بتحصيل الإ ان، وتقد العقل على ظاهر الشرع عند التعارض والبعد عـن الـتكف – الاعتبار بسنن ا ا لق وأخ ا قلب السلطة الدينية). [1]

إن هذه الاجتهادات ال قام ا مد عبده كان يتعذر عليه استنطاقها من النص لـو يعتمد على روح العصر وعلى منجزات ا داثة الغربية. لقد كان تأث الغرب والفكـر الغر واضحا على نشأة خطاب النهضة العربية. لكن هـذا لا يقـود إ اسـتنتاج أن خطاب النهضة كان امتثا أو متاهي مع خطاب ا داثة الغربية. لقـد ظـل خطـاب الإصلاح الدي ، رغم استلهامه الشديد من الغرب ا تقدم، لقد ظل شـديد التمـسك بتراثه، بل لقد كان يشكل له جزءا أساسيا من هويته وانتمائه. و كث مـن الأحيـان كان ا رجعية ال دد له ما يأخذه من هذا الغرب ا تقدم وما ب تركه. بالرغم مـن كونه قد أخذ الكث والكث من هذا الغرب.

إن اولة استلهام أوروبا ا تقدمة جعلتهم يبحثون عن فكرها داخل التراث العر . ـذا ينطلق مد عبده من الإقرار بأنه (ليس الإسلام ما يسمى عند قوم من السلطة الدينية بوجه من الوجوه). [2]

---

(3) مد عبده : رسالة التوحيد، ص 115.

1 مد عبده : الإسلام والنصرانية ب العلم وا دنية دار ا داثة ب وت 83، ص73-74.

2 مد عبده : الإسلام والنصرانية، مصدر سبق ذكره، ص 82.

إن إنكار السلطة الدينية يعـ بالأساس إنكارا للتوسط بـ العبد وربه وإضفاء طابعا مدنيا على السلطة، و ـذا يؤكد على أن الإسلام (يدع لأحد بعد ا والرسول سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إ ـانه). [3]

وإذا كان ـمد عبده يرفض السلطة الدينية الإسلام فإن ذلك لا يقـوده إ فـصل السلطات كما هي ا ـتمع الغر . بل يصل ـاية الأمر إ الإقرار بأن (الإسلام دين وشرع فقد وضح حدودا ورسم حقوقا ولا تكتمل ا ـكمة من تـشريع ا ـكـام إلا إذا وجدت قوة لإقامة ا ـدود وتنفيذ حكم القاضي با ـق وصون نظام ا ـماعة وتلك القوى لا ـوز أن تكون فوضى عدد كبـ فلا بد أن تكون واحـد وهـو الـسلطان أو ا ـليفة). [1] لكن السلطان أو ا ـليفة ليس ـثلا الأرض :وليس معـصوما ولا هـو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسـ الكتاب والسنة وأهم شرط فيـه أن يكـون ـتهدا وا ـسلمون له با ـرصاد فإذا ا ـرف عن النهج وجب عليهم أن يستبدلوا به غـ ه فالأمة هي صاحبة ا ـق السيطرة عليه وهي الـ ـلعه مـ رأت ذلك مصلحتها فهو حاكم مد من ـيع الوجوه ولا ـوز لصحيح النظر أن ـلط عند ا ـسلمـ ا يـسميه الإفرنج تيوكرات. [2]

ا لا شك فيه أن الشريعة عند ـمد عبده هي القوانـ ا ـقوقية والأخلاقية الـ ـب أن تسـ عليها الأمة، لكن الأمة هي مصدر السلطة قبل كل شيء. وإذا كنا هنا بـ دمـج السلطة الدينية وا ـدنية فمصدر تلك السلطة هي الأمة أو من ينوب عنها. إن هذا التحليل يتبـ نظام الشورى التصدي ـشاكل ا ـتمع وليس سلطة أخرى.

---

[3] نفس ا ـصدر، ص 83.

[1] ـمد عبده الإسلام والنصرانية مصدر سابق ، ص 89.

[2] ـمد عبده : الإسلام والنصرانية، مصدر سبق ذكره، ص 89.

إن ا تتبع لاجتهادات مد عبده الستة ال أتينا على ذكرها تسمح لنـا بـالقول، وإن كانت ا مرتكزات دينية، فإ ا تنطوي على جانب كب من التنويرية والاستجابة لروح العصر. إن نقل أ ا تنطوي على جانب كب من العلمانية، من خلال اعتبار الأمة هي منبع السلطة والسيادة. إن مد عبده يقيد ا كم بالنصوص الدينية ا ردة، بل اعتمد حكم الأمة على الأمة نفسها.

من هنا، من هذا ا وقف العقلي النقدي، انطلق مد عبده دعوته إ إحياء التـراث العر والإنسا دون أن د حرجا تب منجزات ا ضارة الأوروبية.[1]

لقد أراد عبده من وراء ذلك أن ل إشكالية العلاقة ب الأصالة وا عاصرة والعـودة إ الأصول الأو تشكل بالنسبة إليه الشرط الأول لتحقيق الأصالة وهذه الأخ ة تكتسب أبعادها ومقوما ا العصرية من خلال مزاوجتها بأوروبا ومنجزا ا العلمية وا ضارية.[2]

إن تأث فكر ا داثة الأورو على فكر عصر النهضة العربية قد أثار جـدلا واسـعا أوساط النخبة العربية ب مشكك ومتهم طبيعة هذا التأث ، وإذا كنا لا نريد الوقوف عند هذا ا دل، فلا بد من إثارة نقطة نراها على غاية من الأ ية النظرية وا نهجيـة. إن الفكر العر ليس استثناء هذه ا سألة. إن ظاهرة التثاقف تدخل صـميم جـدل ا ضارات فلا يوجد شعب صاغ ثقافته عزل عن تأث ثقافة عا ية إنسانية. إن الفلسفة اليونانية تتم صياغتها عزل عن تأث التأملات الـشرقية القد ـة،كما أن الفلـسفة الإسلامية الوسيطية استعارت الكث من الفكر اليونا .[3] كما استعارات القوى الصاعدة أوروبا آداب الإغريق وفلسفة العرب ا ة التسلط الكنسي. لقد أصبح ابن رشد أو

[1] عبد ا العروي : مفهوم العقل، مصدر سبق ذكره، ص 55.

[2] الدكتور الطيب التيزي : من التراث إ الثورة، دار دمشق، ص 335.

[3] حس مروة : ال اعات ا ادية الفلسفة العربية الإسلامية دار الفارابيي ط 5 ب وت 79، ص 126.

ما ي بالرشدية اللاتينية أداة تنويرية بيد الطبقة الصاعدة لتبديد ظلام الكنيسة . ذا ا ع

إن تاريخ الإنسانية يقوم على التواصل. لقد تظافرت جهود البشر من أجل تشييد التاريخ العا ي. وهذا التاريخ العا ي الإنسا كان له تأث كب على فكر النهضة العربية، وعلى بنيته الفكرية. فالإصلاح الدي عصر النهضة العربية يكن رة تطـور بنيـة الفكر الدي الإسلام. إن فهم هذه الظاهرة لا تتم إلا إطار هذا ا دل ا ـضاري الذي أتينا على ذكر بعضه الصفحات السابقة.

إن ا صلح الدي دشن اجتهاداته الدينية،ليس فقط من إحـساسه الـداخلي با طـاط الإم اطورية العثمانية ، بل من خلال مقارنة هذا الا طاط ا وصلت إليه مـن تقـدم أجزاء من الإنسانية. لقد تصدى ا صلح الدي ذه الإشكالية ا ضارية وهو متـسلحا بنظرة تار ية، نظرة تقيم توافقا ب الوافد وا وروث، ب قراءة معينة للإسلام، وفهـم خاص للغرب. وبعبارة أخرى أراد ا صلح الدي أن نح جزءا كب ا من هـذا الوافـد مشروعية داخلية لتسهم تطوره ا ضاري. وهذه ا شروعية الداخليـة تتحقـق مـن خلال، الانطلاق من روح الإسلام إذا فهم فهما صحيحا. أي إذا تعديل كث ا مـن مضامينه لتلتقي مع الوافد ا ديد.

وتأسيسا على ذلك فإنه من ا تعذر القبول رأي من يقول أن الإصلاح الـدي يـدفع قدماته إ مداها الأخ يث تتناول مسألة الإ ان ذا ا.[1] إن مثل هذا الرأي يريد من الإصلاح الدي أن يتخلى عن كونه إصلاح دي ، الذي له حدوده الفكرية دد له إطار ركه.

إنه موقف لا تار ي أن نطلب من الإصلاح أكثر ا قدم، بل لقد قدم الكث تلـك ا رحلة لدرجة أن الكث من رجال الإصلاح الرافض للاستبداد تعرضـوا للاضـطهاد

[1] هشام جعيط : أزمة الثقافة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 195.

والتشريد والنفي. ا جعل الصحف العربية بعد موت الأستاذ الإمام مد عبده تنعـاه قائلة، مات مطعونا بأسنة ا قاومة الرجعية، موت شهيد سبيل الإصلاح وا .[2]

كما كننا القول أن الإصلاح الدي عصر النهضة قد انطوى على مرونة وتـسامح اه الأيديولوجيات الأخرى، ولا يعود ذلك إ ا ناخ السائد، بل إن أغلـب رجـال الإصلاح الدي يتطرفوا طرح آرائهم ومعتقدا م.

يعد الإصلاح الدي بالأساس نشاطا فكريا متواصلا وتعبـ ا عن قوى اجتماعية أوجد ا التحولات التار ية إطار تدويل العلاقات الرأ الية الوافدة على الإم اطورية العثمانية ا تآكلة. ف زت من هذا ا طام قوى أوجد ا بدون شك هذه العلاقات ا ديدة، لكنها كانت صادقة دفاعها عن تطلعات أمتها التقدم والرقي ا ضاري. لقد وجدت الإسلام ورسالته تعبـ ا عن أهدافها. كما كانت ذات نتائج ملموسة فقد أسـهمت بلورة تصور حول إشكالية علاقة الأصالة با داثة والشرق بالغرب كما قـادت نتـائج تفك ها إ تعبيد الطريق و فكر علما وقومي.

ذا كله يتعذر قبول رأي عبد ا العروي الذي يرى أن الإصلاح الدي هو اسـتمرار التعارض بـ الشرق والغرب إطار التعارض بـ الإسلام وا سيحية.[1] كما أن مـد عبده رده على فرح أنطون يكن ردا طائفيا من خلال تأكيد ا اضـر الإسـلامي وا اضر ا سيحي كما يرى ا ابري.[2] تكن غاية الأستاذ الإمام إلا التمسك بـروح العصر من خلال التأكيد أن الإسلام لا يتعارض مع ا داثة الغربية وهذا يعـ أن ا صلح الدي تشغله مسألة إقامة التعارض بـ الشرق ا سلم والغرب ا سيحي. لقد نظـر إ

---

[2] أنظر تقد الشيخ حسيب يوسف الغزال لكتاب مد عبده، رسالة التوحيد مصدر سبق ذكره، ص 17.

[1] عبد ا العروي الأيديولوجيا العربية ا عاصرة دار ا قيقة بـ وت، ص 31.

[2] مد عابد ا ابري ا طاب العر ا عاصر دار الطليعة بـ وت ط1 1982، ص 34.

هذه ا سألة   إطار جدلية حضارية متقدمة من خلال اولة إكساب ا ارج مشروعية داخلية.

بعض نتائج حركة الإصلاح الديـ ـ :

إننا لا د أحسن من تلك ا ملة الـ جاءت على لسان ا فكر أل ت حورا
كتابه الفكر العر عصر النهضة/ فقد رأى أن الإصلاح الدي كان جسرا ع ت عليه
العلمانية الفكر العر .
إن هذا الوصف يعطينا صورة قريبة من ا قيقة للحالة الفكرية السائدة تلك الفتـ ـرة.
كما يدلنا على مدى تفهم واستجابة أولئك الرواد إ ا هام ا ضارية الـ أنيطت ـ ـم.
ولا نبالغ إذ قلنا أ م يكونوا مثقف عادي ، بل كانوا أصحاب مشروع حـ ضاري.
لقد ى وترعرع ضمن هذا ا شروع جيل آخر من لطفي السيد إ علي عبد الـ ـرازق،
أ عوا على اختلاف انتماءا م، على الدفاع عن القيم ا ديدة.
وإذا كان لطفي السيد يعا قضايا الفكر الدي مباشرة فإن طريقته معا ة ا ـ سألة
الوطنية ا صرية ومطالبته بانتهاج النظام اللا أو ما يسميه بالنظام ا ر، وما يستند إليه
من قيم وأسس فلسفية وحضارية كلها قضايا يستنتج منها توجهاته اللا الية بشأن الدين.
كما برز من جهة أخرى، ومن قلب مؤسسة الأزهر الناطقة باسم الإسلام الس العا
الإسلامي، الشيخ علي عبد الرازق ليدشن مرحلة جديدة بكتابـ ـه "الإسـ ـلام وأصـ ـول
ا كم"، الذي يعد نقلة نوعية التفك الإصلاحي. لقد تنـ ـاول ا لافـ ـة الفكـ ـر
والتاريخ الإسلامي وخلص إ نتيجة، أن هذا النظام غريب عن الإسلام ولا أساس له
ا صادر. وتكمن أ ية هذا ا هد الفكري أنه استند إ تاريخ الفكـ ـر الإسـ ـلامي وإ
حجج وم رات مستمدة من النصوص الدينية لت ير العلمانية فهو يرى (أن كل ما جـ ـاء

به الإسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات فإ ا شرع دي خـالص تعـا وا صلحة البشرية الدينية لا غ). [(1)]

ذا كله (فإن الدين الإسلامي بريء من تلك ا لافة ال يتعارفها ا ـسلون، وا لافـة ليست من شيء من ا طط الدينية كلا ولا القضاء ولا غ ا من وظائف ا كم ومراكز الدولة. وإ ا كلها خطط سياسية لا شأن للدين ا فهو يعرفها و ينكرها ولا أمر ا ولا ى عنها وإ ا تركها لنا لنرجع فيها إ أحكام العقل و ـارب الأمـم وقواعـد السياسة). [2]

لقد أثار ذلك الكتاب ، الذي نعده فتوى لكمال أتاترك ،لقد صدر مباشرة بعد سـقوط ا لافة وتأسيس الدولة القومية تركيا على يد أتاترك. ذا أثار ردود فعل قوية، لأنه يكن جهدا نظريا ردا، بل جهدا سياسيا معركة سياسـية. لـذلك لـيس مـن ا ستغرب أن اكم على عبد الرازق ويفصل من الأزهر، كما عزل من قبله مـصطفى فهمي بسبب تطرقه لقضايا دينية رية كب ة فقد كتب عام 1913 ـث أكـاد ي بعنوان (حالة ا رأة التقاليد الإسلامية وتطورا ا) ج فيه منهجا عقـلا تـار ي التطرق لقضايا ا رأة. لقد استمرت هذه ال عة العقلانية والتنويرية مع الكث من ا ثقف اصة مسألة التعامل مع مسائل التراث، لقد أصدر طه حس عـام 1926 كتابـه ا شهور (الشعر ا اهلي) مستخدما ا ناهج ا ديثة تعامله مع ا قدس فأخـضعها للفكر التار ي والفكر العلمي. [3]

---

(1) علي عبد الرازق : الإسلام وأصول ا كم ا ؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1، ، ص 170.

2 علي عبد الرازق : الإسلام وأصول ا كم، مصدر سبق ذكره، ص 182.

3 الدكتور مد عابد الأنصاري : ولات الفكر والسياسة الشرق العر عا ا عرفـة العـدد 35، نـوفم 1980، الكويت، ص 182.

كما تصدى إ اعيل مظهر للا عة اللاهوتية الغيبية فيقول (إن أتوقع وعسى أن يكـون ذلك قريبا، أن ا طوة الـ خطوناها سبيل ا روج من ظلمات الأسلوب الغـي إ وضع الأسلوب اليقي ، سوف تقودنا سعيا إ ميدان يتصادم فيه الأسلوبان يثـ جـو الفكر عجاجا ينكش الغبار عنه ،الأسلوب العي وقد طمت جوانبه وتترك الأسـلوب اليقي قائما).[1]

لقد كان ا دف من هذه النصوص التأكيد على أن الإصلاح الدي قد مهـد الـسبيل بطروحاته التجديدية إ بروز نزعات وأفكار متقدمة فسحت ا ال ل وز حركات أكثر راديكالية .

[1] إ اعيل مظهر تاريخ الفكر العر دار الكتاب العر دون ذكر تاريخ الطبع، ص 116-117.

عصر النهضة والدعوة العلمانيـ ـ ـة :

إن ا ديث عن التيار العلما عصر النهضة العربية يث كث ا من ا دل، ولا نبالغ إذا قلنا أنه يعد من أكثر ا فاهيم الفكر العر التباسا سواء على مستوى اللفظ أو علـى مستوى الدلالات وا عا وتكمن هذه الصعوبة ا لابـسات التار يـة والـسياسية والإيديولوجية ال أطرت هذا ا فهوم من هنا فإننا لا نلاحق العلمانيـة لا تعريفـا ولا اصطلاحا ولا كيفية نشؤها وتطورها مسارها التار ي الغر لأن هذا خارج سياق ما نود الوصول إليه.

إن طموحنا هو اولة فهم أسباب إخفاق هذه الدعوة الفكر العر ال مضى علـى رفع شعارها حوا قرن من الزمن، وإخفاق الدعوة العلمانيـة إ ـاز ا ـشروع ا ضاري لا يع ، تقديرنا إلا إخفاق حاملها الاجتماعي، إن ملاحقة نشوء وتطور هذا ا امل الاجتماعي وا لابسات التار ية ال أحاطت به والوقوف عند أهدافه ا علنة وغ ا علنة، قد كننا من رسم حدود هذا التوجه الفكري.

إننا لا ننكر ، بل ن على وعي تام، بالصعوبة ال تنشأ عند البحث والتفك ا فاهيم السياسية كم ارتباطها بالإشكاليات التار ية والفكرية، لكن ما يدعونا إ إعادة الطرح والتفك هذه ا سألة هو إدراكنا أ ا لازالت مطلبا حضاريا لأمة العرب، غ أن هذا ا طلب ا لح يتعذر قيقه إلا بتخطي تصورات تكن ولن تكون قادرة على الإسهام خلق وعي حضاري متقدم وتوطينه مرة أخرى الفكر العر ا عاصر.

من هنا لابد من تسليط الضوء على حامله الاجتماعي، لأننا نرى أن شعار العلمانية لا مل ذاته أي مضمون أو موقف أيديولوجي. قد يكون العلما يـساريا أو ا اليـا كما قد يكون م را لأكثر الأنظمة ولية. تأسيسا على ذلك لا كن أن نقرن الـدعوة العلمانية بالضرورة با داثة أو التنوير والد قراطية أو مرادفا للتقدم.

من هنا لابد من فهم ملابسات دخو ا الوطن العر والأهداف ا كانت مرجوة منها، اصة أ ا جاءت مرحلة عرفت أخطر ا ناقشات الفكرية وا واقـف الـسياسية ،أي مرحلة استكمال التوسع الاستعماري الغر ، ومن جهة أخرى رغبة العرب التخلص من ا كم العثما ، فالعرب يلتقون لأسباب كث ة دينية وحضارية مـع مـضطهديهم العثماني التصدي والكفاح ضد الغزاة ا دد، ومن جهة أخرى يريدون التخلص من ا كم العثما .

كما ب الإشارة هذا السياق أن التوسع الاسـتعماري الرأ ـا الغـر داخـل الإم اطورية، يكن رد علاقات اقتصادية خالية من أي مضمون، بل جلبـت معهـا مضام الفكر الأورو ا ديث الذي ساعد على إذكاء ميول الكث من الفئات العربية الصاعدة الانفصال عن جسم الإم اطورية العثمانيـ ـة.

هذا ا و السياسي ا شحون ومع و مصا فئات جديدة، برزت توجهات فكريـة و عيات وتنظيمات عربية رفعت حقوق العرب السيادة والسلطة وع ت عن البوادر الأو لفكر متحرر من ا ؤثرات التقليدية، وكان ا ظهر الأول لـذلك هـو الاهتمـام بالدرجة الأو باللغة والثقافة، أي با وية الثقافية ا تحررة من قيم ومؤثرات ا اضي. [1]

---

[1] السيد يس : ليل مضمون الفكر القومي العر ، مركز دراسات الوحدة العربية، ب وت 1982، ط2، ص 37.

ولقد أسهم تبلور خطاب ا وية العربية عوامل داخلية من ضمنها سياسة التتريك أي إحلال اللغة التركية ل اللغة العربية كما أسهمت القومية الطورانية ال كانت ترك ز على العنصر التركي وعدائها الشديد للعنصر العر كما أسهمت ا دارس الأجنبية ال غزت الشرق العر ال رج منها عدد كب من أبناء تلك الطبقة فكانوا صو ا الفكري والإيديولوجي الداعي إ التحرر والسيادة.
لذا وز لنا القول أن الأفكار العلمانية الناشئة داخل الإم اطورية ددت بالاحتياجات العملية لتطور قوي جديدة صاعدة. لقد طرحت هذه الأفكار كجزء لا يتجزأ من بناء ا تمع ا ديد ا نشود. وهذه الأفكار كانت موجهة أساسا ضد ا كم العثما ا ؤسس على ا رجعية الدينية وقد ثلت بوضوح أك إخ ضاع ه ؤلاء ا فك رين.الترس انة الأيديولوجية الإقطاعية لنقد عميق إطار قيم الفهم ا ديد [1]. وقد سد ذلك عل ى ا ستوى الفكري من خلال التبش القوى بالفكر الغر وطرح أبعاده.
و هذا السياق ب الإشارة إ ظاهرة جديرة بالاهتمام تفرض نفسها بقوة على ك ل باحث مهتم بقضايا الفكر العر ،وهي أن ا فكرين ا سيحي كانوا سباق إ صياغة الفكرة العلمانية وذلك يعود إ عدة اعتبارات من ضمنها التعرف ا بكر كم التواصل الدي مع الغرب، على نتاج الثقافة الغربية ال كانت إحدى ا نابع ال اس تقى من ها العلماني العرب الكث من مرتكزا م، ومن الأسباب الداخلية ال جعل ت الفك رة العلمانية تنتشر أكثر ب العرب ا سيحي ، أولا وضعهم ا اص داخ ل الإم اطوري ة العثمانية حيث كانت السياسة الر ية تقوم على الإسلام الس وتنظر إ غ ا سلم على أ م رعايا من الدرجة الثانية.

---

[1] طيب تيزي : من التراث إ الثورة ا زء الأول، دار دمشق ط1، 1975، ص 248.

أن الاضطهاد السياسي والدي والاجتماعي قد زاد مشاعر العداء ـاه الإم اطوريـة وأيديولوجيتها الدينية أدى ذلك إ اللجوء لإ ازات الفكر الفلـسفي الأورو الـذي مكنهم من النظر إ التاريخ والثقافة وا ضارة العربية نظرة عصرية. [2]

بالإضافة إ ذلك لعبت ا دارس الأجنبية ال حاولت القوى الأوروبية النافذة أن عـل منها أداة اختراق ونفوذ لتعميق هذا التوجه

إن وضعا كهذا سيفرز حتما فئات ا مصا متناقضة تفرضـها اسـتراتيجية ا قاومـة والاحتلال. إن الاستعمار الغر القادم ت شعارات التمدن والعلم وا ضارة وتعمـيم الأنوار والإطاحة بالإقطاع وتعميم العلاقات الرأ الية، تستلزم وسطاء من أجل تكريس هذه القيم وبسط النفوذ وتوسيع ا يمنة والتعجيل بالقضاء على رجل أوروبـا ا ـريض وتقطيع أوصال الإم اطورية إ كيانات حـ تسهل ا يمنة.

إن وضع الدعوة العلمانية عصر النهضة العربية هذا السياق التـار ي وملابـساته نستخلص أ ا تولد ولادة طبيعية، أي تنشأ نتيجة صراع تطور قلب ا تمـع إطار ص ورة تار ية أو كفاح طويل وشاق ضد فئة مناوئة ا، مثل ما كان الشأن مع ال جوازية الأوروبية صراعها مع الإقطاع. صراع خضع إ مراحل تار ية وأشكال تلفة. إن الفئات ا املة لواء العلمانية عصر النهضة العربية، بدأت كما بينـا مـع تصدع الإم اطورية وتعرضها لاست اف اقتصادي و عكسري أدى إ التفكك و زئـة هذه الإم اطورية الواسعة إ فسيفساء وكيانات ضيقة وتشجيع الأقليات. [1]

---

[2] تيخونوفا : ساطع ا صري رائد ا نحى العلما الفكر العر ، دار التقدم موسكو، 1978، ص 81.

[1] الدكتور وجيه كوثرا : مقارنة منهجية مصطلح الدولة والأمة الزمن السياسي للنهـضة العربيـة، لـة الوحدة السنة الثالثة العدد 31، 32 أفريل 1987، ص 11.

إن استراتيجية الاقتحام الاستعماري عملت على تطوير هذه التناقضات بقوة بـ السلطة المركزية والأطراف، وبـ السلطة المركزية وبـ الأقليات.
لقد كانت الأقليات الدينية المسيحية واليهودية خاصة شرق الوطن العربـ الركيزة الـ اعتمدت عليها القوى الاستعمارية عملية بسط نفوذها وتوسـيع واختـراق جـسم الإمبراطورية على جميع الأصعدة سياسية واقتصادية و (لقد كان المـسيحيون العمـلاء المميزين لهذا الاختراق).[1]
وحتى تأخذ هذه العلاقة الجديدة بـ الأجنبي و الأقليات مسارا طبيعيا، فرضت حمايتـها بل لقد كان الكثير من أبناء هذه الأقليات يحمل الجنسية المزدوجة.[2]
لكن ما نود التركيز عليه ولفت الانتباه إليه أن هذه الحماية الاقتصادية للأقليات تحولـت إلى امتياز ثقافي أسهم في بلورة هذا التوجه، المدارس الخاصة بـالطوائف والإرسـاليات التبشيرية. إن هذه الاستقلالية الاقتصادية والثقافية للطوائف وارتباطها دينيـا وروحيـا بالكنائس الأم كانت سببا في عزلتها عن بقية المجتمع، بل تحولت إلى مجتمع مغلـق. و في وقت وجيز و بحكم الحماية الأجنبية حقق لها نفوذا وقوة و تحكما في السوق. في ظل هذا الوضع نشأ تقاطع بين وضعها بوصفها طائفة ،وبوصفها أيضا طبقة مهيمنة تـتحكم في السوق والتجارة والمضاربة والتحكم في الأسعار، أدي إلى تدهور كبير في وضع المسلم الاقتصادية والاجتماعية[3]. وعلى سبيل التوضيح فإن أحداث 1860 الـ لعب فيهـا الأمير عبد القادر دورا إنسانيا كبيرا من خلال حمايته لمسيحي الشام، لا يمكن تفـسير تلك الأحداث بالطائفية. صحيح لقد كان شكلها الظاهري يبـدو طائفيـا، لكـن

---

[1] جورج قرم بعض الملاحظات المنهجية والتاريخية حول تصور بعض النخب المسيحية للمجتمع اللبناني، مجلة الواقع العدد 6/5 أكتوبر 83، ص 110.

[2] برهان غليون المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، دار الطليعة بيروت 89، ص 38.

[3] برهان غليون نفس المصدر، ص 39.

جوهرها كانت انتفاضة اه مسلمة فق ة ليس ضد مـسيحي ، بـل ضـد ـار مسيحي .

لكن هذا لا كن، و ت أي شكل مـن الأشـكال، أن ينـسينا مظـا العثمـاني واضطهادهم للعرب ا سيحي وعدهم أهل ذمة [1]، إ ا ا رارة ما بعدها مرارة أن تعـد ذميا وطنك وب أهلك، اصة أن العرب ا سيحي كانوا يعدون الوجود العثمـا غريبا و دخيلا على أرض العرب.

إن الاضطهاد الذي عاشته الطوائف ا سيحية وعزلتها وإبعادها من ا شاركة الـسياسية عزز لديها ا يل و الانغلاق والتوجه و الثقافة الغربية والدعوة إ ا ؤسسات السياسية والاجتماعية القائمة الغرب.

لكن كث ا من الباحث يرون أن هذا التوجه و الغرب ليس دف استعارة مؤسـساته العصرية، بل من أجل إبعاد الأغلبية السياسية من ا شاركة [2]، وضـمن هـذا الـسياق نستطيع أن نفهم ا واقف ا ادة ال ا ذها هؤلاء من مشروع ا امعة الإسلامية كمـا تبلور خطاب الإصلاح الدي . حيث كان يبدو أن اح هذا ا شروع يع نظرهم استمرار عزلتهم. [3]

إننا نرى أنه ينبغي التعامل مع هذه ا صوصية من الزاوية التار ية والاجتماعيـة، وهـو التداخل ب ا وقف الطائفي والطبقي. إن الدور الاقتصادي الذي أسند ذه الطائفـة نح ا بوصفها طبقة اجتماعية، إ ا كان بوصفها أقلية دينية. بعبارة أخرى ول هـذا التمايز الثقا إ امتياز اجتماعي واقتصادي. هذا يقودنا إ استنتاج، هـذه ا الـة

[1] من موسى، الفكر العر العصر ا ديث، دار ا قيقة ط1 1973، ص 18-19.

[2] برهان غليون : ا سألة الطائفية ومشكلة الأقليات، مصدر سبق ذكره، ص 20.

[3] من موسى، مصدر سبق ذكره، ص 20.

با صوص وضمن ا سألة ا طروحة، أصبح التمايز الدي يسهم لعب دور أكـ
قيق ا صا السياسية، كان ذلك على حساب ا ماعات الأخرى. [4]
بعد هذه ا لاحظات ب أن لا نقلل من أ ية التداعي التار ي بصورة عامة ب الزحف الاستعماري وعلاقا ا بالأقليات اصة ظة ضعف الدولة وضعف مؤسسا ا.
إن هذه الأسباب تمعة جعلت شعار العلمانية عند هذه الفئة ملتبسا ،فهو يعد يسعى لتحرير ا تمع من هيمنة اللاهوت وحراسه وإقامة دولة عصرية عقلانية حديثة يصبح فيها الدين والوطن للجميع، بل أصبح شعارا في وراءه مصا فئوية ضـيقة. وبـدل الكشف عن التكريس الدي للامتيازات تفرغوا لنقد الإسلام خارج أي فهم موضوعي. كما حرمهم هذا التفك على اكتشاف القوى الاجتماعية ا قيقية القادرة فعـلا علـى ريك التاريخ. ذا السبب انصرفوا إ نقد ا وروث وعدوه السبب الوحيد لـف العرب. كما عدوه عقبة وجه التقدم انتهوا كما يرى أحد الباحث إ موقف عدمي من التراث. [1]
وا دير بالتنويه هنا أن ثلي هذه ال عة فهموا التراث الفكري العر من حيث هو تراث الدين الإسلامي. ولذلك فانطلاقهم من خارج هذا الدين كان يع كذلك انطلاقهم من خارج التراث العربـي. [2]
إن هذا التوجه الفكري كان نتيجة انغماسهم الشامل الفكر الغر بدون أي موقـف نقدي ذا الفكر. كل ذلك جعلهم يبعدون البعد التار ي الذي كان سببا بالإضافة

---

[4] وجيه كوثرا : ا طاب السياسي والتاريخ منشورات سون للثقافة ب وت 1994، ص 95.
[1] الطيب التيزي : من التراث إ الثورة ا زء الأول، دار دمشق.
[2] نفس ا رجع، ص 375.

إ أسباب أخرى، عدم تقد نتائج مهمة تدفع عملية التقدم الاجتماعي والتار ي إ مرحلة متقدمــــة.[3]

لقد كانت القطيعة التامة مع التراث تعـ عن قصور نظري و منهجي من خلال اهــل جدل التراث و العصر. فليس كل ماض ميتا ، بل لازال ينطوي على الكث من ا ضام الإنسانية ،و طي هذه ا ضام يعـ طي كل ما هو قوي و حيوي و قــادر علــى الإسهام بشكل إ ا حياتنا .كما أنه ليس كل جديد وافد قادر علــى الإضــافة.إن إ ال هذا ا دل،جعل تلك الـ عة تستسلم أمام عظمة الغرب و ظلت حبيــسة تلــك النظرة الضيقة الـ نشتم منها سوى رائحة الإ اد.

[3] عبد الإله بلقزيز : القومية والعلمانية الكلام للنشر والتوزيع ، ص 100.

الفكر القومي :إشكالية علاقة التاريخ بالثقافة

لقد تشكل الفكر القومي العر مرحلة شديدة التعقيد ، كانت مرحلة التحول على مستوى التاريخ العا ي من الدولة الدينية إ الدولة الدنيوية ،أو الدولة الأمة.فإشـكالية الفكر القومي كانت هي الأخرى إشكالية ضوية ،لكن الفكر القومي خلافـا للفكـر النهضوي السابق عليه، نح إ التوفيقية .و يضع ضمن أهدافه التوفيق بـ الأنـا والآخر ،أو الأصالة وا داثة ،بل أراد الدخول إ العصر من بابه الواسع متخففا من كل ل أخر، وغ متسلح إلا قولة الأمة وحدها .فمقولة الأمة هي الرافعة ال تستطيع أن تنقل العرب من مرحلة ما قبل حداثة إ مرحلة ا داثة، أي مرحلة ما قبل التـاريخ إ التاريخ ،فالدخول إ العصر ا ديث ليس له سوى مع واحد وا اه واحد إنه الدخول عصر الأمة ال تعد إحدى ات العصر .لكن الفكر القومي منذ تأسيسه واجهتـه صعوبات حالت دون مواصلة مس ته بشكل طبيعي ، يزت بالسيطرة الاستعمارية على الوطن العر .بذلك يكون قد أُستبدل ا كم العثما الإقطاعي بـ الاسـتعمار

الأورو .و على العكس ما كان يتوقع العرب الاستقلال عن الدولة العثمانية و قيق وحد م القومية ،حرمتهم القوى الاستعمارية ا ديدة من ج ار كفاحهم الطويـل سبيل الاستقلال و السيادة وتابعت تكريس التجزئة وتعميقها . لقد أخـذت بريطانيـا تعمل بدأ من معاهدة سايكس بيكو ووعد بلفور على زرع كيـان صـهيو أرض العرب ،من شأنه أن يغدو أداة تفتيت دائمة هود العرب القـضاء علـى ا ـصا الاستعمارية والتجزئة وا لف والتبعية .و يعمد الاستعمار إ تعميق التجزئة فحـسب بل أ إ تقطيع أوصال الولايات العربية أيام العثماني وإنشاء كيانات قطرية مصطنعة لا كن ا افظة على وجودها إلا إطار الارتباط با ركز الاستعماري .ومن أجل تأبيد السيطرة الاستعمارية غذت عوامل التفتيت الداخلي بتغذية نزعات فكرية تدعو إ فكر ما قبل حداثة، فظهر عدد من التيارات الإقليمية ال ان ى منظروها لإرساء طروحـا م على أرضية الواقع التار ية ،وراحوا يفتشون عن خصوصيات بلدا م وهويتهم الثقافية ا ضارات القد ة ما قبل العربية، فنشأت الدعوة الفرعونية والفينيقية و غ ها .وهـذه ا ركات الفكرية نشأت ضمن حدود السياسات ا رسومة، فعملت على تزييف الـوعي القومي والتار ي وتغذيتهم بصيغ مغايرة لأهدافه التار ية وا ضارية .

إلا أن صدمة الاحتلال الأورو ا ديد وصدمة الإخفاق تؤدي إ تراجـع حركـة الاستقلال والتوحيد القومي ،بل عمقها وعززت قواها .و هذا السياق لعـب الـوعي الثقا دورا اكتسب أ ية قصوى شحذ الوعي الذا .

إن الاستعمار الذي حرم العرب من قيق وحد م عمق لديهم الإحساس بالانتمـاء إ أمة واحدة من خلال وعيهم الذا ، وتعمق اشتراكهم اللغة و الثقافة والتاريخ .وهذا العامل الذا هو الذي ميز تلك الفترة ، وميز ا طاب القومي بكل ما يتصف بـه مـن مثالية ورومانسية فهم التاريخ وعلاقته بالثقافة .إلا أنه خلق الشرط ا ناسـب وهـو

الشرط الفكري والثقا و الأيديولوجي لبلورة وعي متقدم وصياغة نظرية عصرية حول ا وية الثقافية .

و هذا الساق نأخذ ا فكر ساطع ا صري،فهو يعد النموذج الأمثل التعب عن تلك ا رحلة ،كما يعد الأكثر ولا وعمقا و اسكا تأسيسه للهوية ا ضارية لأمة العرب ينطلق ا صري تعريف الأمة بأ ا كائن عضوي له حياته وشعوره فاللغة حياة الأمـة والتاريخ شعورها .فاللغة والتاريخ ا العاملان الأصليان اللذان يؤثران أشـد التـأث تكوين القوميات [1] . لكن ا صري ينيط بعامل اللغة الدور الرئيسي فهو يرى أن : الأمة ال تنسى تار ها تكون قد فقدت شعورها وأصبحت حالة سـبات ،وإن تفقـد ا ياة. وتستطيع هذه الأمة أن تستعيد وعيها وشعورها بالعودة إ تار ها القومي،ولكن الأمة إذا فقدت لغتها تكون عندئذ قد فقدت ا ياة و دخلت عداد الأموات فلا يبقى سبيل إ عود ا إ ا ياة [2] .فاللغة هي روح الأمة وحيا ا إ ا ثابـة ـور القوميـة وعمودها الفقري .ويدلل ا صري على أ ية اللغة وعلاقتها بالفكر فيؤكد : اللغة ال ينشأ عليها الإنسان تكيف تفك ه بكيفيات خاصة ،كما أ ا تؤثر على عواطفـه أيـضا تأث ا عميقا ، وكذلك د أن وحدة اللغة توجد نوعا من الوحدة التفك و الشعور وتربط الأفراد بسلسلة طويلة معقدة من الروابط ال تربط الأفراد با ماعات .[3]

إن تركيز ا صري على مسألة اللغة تكوين الأمة يعود إ التاريخ الأورو ليستشهد به ،ف ى أن الانعطافات الك ى التاريخ الأورو ا ديث ناتج عن اختلاف اللغات فقد سببت الكث من الثورات وا روب واستلزم تكتل الشعوب حسب لغا ا وأدت إ

---

[1] ساطع ا صري أ اث تارة القوميةالعربية مركز دراسات الوحدة العربية ب وت طبعة خاصة 1985 ص37

[2] ساطع ا صري نفس ا صدر ص 37

[3] ساطع ا صري نفسا رجع 36

إعادة بناء الدول و حديد حدودها حسب لغات السكان .و معرض ال هان على هذه الموضوعة يستشهد ببعض الوقائع التار ية الأوروبية مثل ال ركات القومية الداعيـة إ توحيد أ انيا وإيطاليا وغ ها .

وهو لا يفرق دراسته ذه الأمثلة المذكورة ،ال تش ملاء إ فترة تكـون الأمـم الحديثة ب تلف أشكال التعاضد القومي ومراحلها .فيؤكد بإصرار على أنه لا ـال للشك أبدا أن القوميات وجدت قبل القرن التاسع عشر .أما أحداث القرن التاسـع عشر قق القوميات و توجد ال عات القومية ، ولكنها وفرت الظروف ال جعلت ال عات المذكورة تؤثر تكوين الأمم .[1] إنه يتعذر على أي باحث إنكار دور اللغة تكوين الأمم .إن عامل اللغة يلعب دورا كبا ا ديد هذه الأمم وقد أشار ليـن إ ذلك حيث أكد :أن الانتصار التام للإنتاج السلعي كان يقتضي استيلاء ال جوازية على السوق الداخلي وكان يستلزم ا اد البلاد ال يتكلم سكا ا لغة واحدة ..فاللغـة أهـم وسائط الاتصال المباشر ب البشر ووحدة اللغة وتطورها ا ر أحـد أهـم الـشروط الضرورية لقيام تبادل حر تاما وشاملا [2].

وهذا الفهم للغة ينسحب أيضا على فهم ا صري للتاريخ فهو عل منه الأساس الثا تكوين الأمة وبناء ا وية القومية .وما تنبغي الإشارة إليه ،أن تركيز ا صري على التاريخ وأ يته كأساس للمآثر القومية ،فإنه لا يتكلم عن العملية التار ية الواقعية لأ ا سبات الاستعمار ، و ذا يسعى ء إحياء المفاخر السالفة لتستعيد الأمة وعيها الذي أفقدها إياه الاستعمار .فهو يؤكد على وعي الذات الذي ينعكس الشعور العاطفي ـذا يؤكـد :عندما أقول التاريخ أقصد بذلك التاريخ ا سي النفوس ،الشائع الأذهان المستو

---

1 ساطع ا صري نفس المرجع ص33

2 لن حق االأمم تقرير ا صـ دار التقدم موسكو 1978 ص65

على التقاليد .إن وحدة التاريخ لمق تقاربا العواطف وال عات ،إ ا تؤدي إ اثل الذكريات وا فاخر السالفة ، و إ تشابه أماكن النهوض وآمـال ا ـستقبل،لذلك نستطيع القول أن الذكريات التار ية تقرب النفوس وتكون بينها نوعا من القرابة ا عنوية ،و تكون هذه القرابة ا عنوية أشد تأث ا من القرابة ا ادية ،و الأمة ال تنـسى تار هـا تكون قد فقدت شعورها ووعيها وهذا الشعور والوعي لا يعود إليها إلا عندما تتـذكر ذلك التاريخ وتعود إليه [1] .

و من هذه الزاوية ينبغي الإشارة إ أن ا صري إذ يؤكد على التاريخ وأ يته كأسـاس للمشاعر القومية ،فإنه لا يقصد التاريخ الآ أو ا فتوح على ا ستقبل ،بل التاريخ الذي يوحد الإنسان. لكن هذه الوحدة ا نشودة دها ا اضي .إن أ ية ا اضي الذي يركز عليه ا صري مل تفكـ ه حول ا سألة القومية ومقومات الأمة ا اصة اضي الثقافة العربية يقوده بالضرورة إ ا سألة الدينية وعلاقتها بالثقافة ومقومات الأمة .

إن ا صري وكما يؤكد الكث من الباحث وعلى الرغم من تـأثره بـالفكر الأورو والأ ا على وجه ا صوص نظرية الأمة ،إلا أنه قد تأثر با و الفكري الذي سـاد البلدان العربية تلك ا رحلة الذي يز بتأث الرابطة الإسلامية ،و اصة تيارا ا السلفية ا افظة .وقد كان ا صري يرى أ ية التمايز عن هذه الدعوة بتأكيده على أ ية بنـاء الأمة على أسس دنيوية . لكن يتطلب ذلك نوع من التمايز عن الدعوة العلمانية الصر ة فهو يتحدث عن فضل الإسلام ا فاظ على هوية الأمة و ذا يرى القرآن أثـرا تار يا حافظ على يز العرب كما حافظ على وحدة العرب اللغوية وعلى كيان الأمـة العربية نفسه[2].

---

[1] ساطع ا صري نفس ا صدر ص 36

[2] ساطع ا صري نفس ا صدر ص 295

وماله دلالة أن ا صري الذي يعد الإسلام والقرآن أداة فعالة تكوين وحدة العـرب اللغوية وا افظة عليها على امتداد القرون، فإن ا صري هذا ا وقف الفكري ينظـر للدين ،أو بعبارة يقرأ الدين قراءة تار ية ،يرفع عنه الطابع ا قدس فتصبح لـه وظيفـة تار ية ددة يؤديها، وظيفة دنيوية تتمثل خدمة أهداف الأمة، وليس العكس وتتضح هذه ا سألة أكثر عندما يؤكد أن الإسلام كعقيدة يتمكن من ضمان وحدة راسـخة ب ا سلم ، ا ب الأقطار الإسلامية من فروق جدية وهو ينوه ـذا الـصدد إ أن الفوارق و ا صوصيات ا ذكورة كانت تترك أيضا بصما ا على ا ذاهب الإسلامية البلدان ا عنية [1].

إن إبعاد الدين يعد انسجاما مع تفك ا صري الذي يؤكد على أ ية العوامل الدنيويـة تكوين الأمة .وح عندما يتحدث عن الدين فهو يستعمله، إن صح التعب ، بـشكل وظيفي دمة أهداف الأمة ، اصة ا د من التناقضات الطائفية وذلك مـن أجـل تكوين قوة قادرة على اربة الاستعمار .هذه الأسباب هي ال علنا نـتفهم موقـف ا صري من ا سألة الدينية الذي يع آخر لميل دعوة إ التضامن القومي لا الدي .

من هنا نرى أن صياغة ا صري لنظرية الأمة و مقوما ا الفكرية و التار يـة كانـت صياغة عصرية خلصها من يع الأشكال والرواسب .لقد كانت نظرية الأمة عند الرواد الأوائل اطة بتصورات دينية وطروحات ا امعة الإسلامية فقد أبعدها ا صري و تعد من ب مقومات الأمة. لقد كان ا يل عنده و بناء عصري للأمة .

و هذه ا سألة فإنه قد استفاد بشكل كب من منجزات نظرية الأمة كما نـشأت أوروبا، و قد د ذلك واضحا تفك ه .لقد كرس العديد من صفحات مؤلفاته مثـل (أراء و أحاديث الوطنية و القومية) و(اضرات نشوء الفكرة القومية)و(ما هـي

---

[1] ساطع ا صري أ اث تلرة القومية العربية مصدرسابق ص296

القومية) لتاريخ أوروبا دف واحد هو اا هان ضوء مثال البلدان الأوروبية على أ ية ا ركة القومية اا كان يرى فيها عملية طبيعية و بالتا حتمية و أكيدة.إلا أن هـذا لا يقودنا ، كما يرى بعض الباحث الغربي ، إ القول أن أفكاره تعد نقلا مباشرا ا كان رائجا أوروبا القرن التاسع عشر من نظريات مثالية الأمة [1].

إن هذا ا وقف يتجاهل الأهداف العملية لنشاطه الفكري و دوره الصراع الفكـري والسياسي تلف ا راحل التار ية اا مر ا العرب آن ذاك .كما أن هذا الاستنتاج يؤدي إ التعسف التقييم ،لذلك يذهب هذا الرأي إ القول بأن ا صري بارتكازه إ أفكار التنوير اللي ا الأورو و ليس إ مذاهب الأفغا مد عبده الإصـلاحية يكون شغل موقع ا راقب الأجن الذي حلق بعيدا فوق البيئة الاجتماعية ا يطة .لذلك كله يصف مواقف ا صري ضد الدعوات الإقليمية و ا امعة الإسلامية بقولـه:أنـه لا يقدر على اقتراح مثل هذا الفكر ا ديد غ امرئ لا جذور عميقة له ا تمع العر [2]

إن هذا الاستنتاج يتجاهل اما السياق التار ي و ا ضاري و الأيـديولوجي و يـع ا لابسات الأخرى اا أسهمت تكوينه الفكري .و ضوء هذا الطرح الذي ينتهي إليه الباحث فهو لا يرى ا صري إلا رد مثقف ميال للقيم الغربية، وبذلك تغيـب الرابطة العضوية الوثيقة اا مع ب أراءه و ب الا اه العام للتطور الأيـديولوجي و الأرضية الفكرية اا كونت فكره .

إن ا صري يكن رد متلقي لفكر الآخر و لصيغه الفلسفية ، بل كان خلاصة ربة تار ية و اجتماعية طويلة و معقدة .و ا تتبع للتطور التار ي و الفكري لا يساوره أد

[1] ويليام كليفالاند:ساطع ا صري من الفكرة العثمانية إ العروبة تر ة فيكتور سحاب دار الوحدة للطباعة و النشر ب وت ط1 1983 ص 175

[2] ويليام كليفالند نفس ا رجع ص 191

شك أن ظهور ا صري نتيجة طبيعية و منطقية للتحولات و التبدلات والصراعات ال عرفتها الساحة الفكرية العربة تلك ا رحلة التار ية.كما أن صياغته لنظرية الأمة ، ال ارتكزت بدون شك على منجزات القرن التاسع العشر الفكرية ، فإنه كان يواصل تقليدا ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر مع الرواد الأوائل ،مع الأفغا و مـد عبـده و الكواك ، إ فرح أنطون و شبلي يل .لقد عرفت هذه ا رحلة ولا كـب ا علـى صعيد الفكر و العمل .فكانت جهدا ك ا ومتواصلا من أجل القطيعة مع الدولة الدينيـة ال كانت ثلها ا لافة العثمانية ، وبدايات تأسيس الدولة أو الأمة ا دنية و مرتكزا ا الفكرية و العصرية. و ا صري نفسه يؤكد هذه ا قيقة حيث يرى أن توجهاته الفكرية سارت الا اه الذي كان منذ الأفغا و الكواك إ على عبد الرازق [1] هؤلاء الذين كافحوا من أجل بناء أمة على أسس عصرية مستقلة عن رؤية ا لافة .فا صري من هذه الناحية يعد تطويرا وذروة هذه ا رحلة . ذا فإن مناقشة نظريته تتطلب بالدرجـة الأو مراعاة التطورات التار ية تقييم فكره و رؤيتها حركتها التار ية.

و سياق تقييم نظريته حول الأمة يرى البعض أن ا صري ركز على عامل أساسي تكوين الأمة ، ا التاريخ و اللغة ،و بالتا أ ل العامل الاقتصادي ، أو بعبارة أخرى أ ل ا سألة الاجتماعية فيذهب البعض أن إ ال ا صري للعامل الاقتصادي يعود هله لديالكتيك العلاقات الاقتصادية ا جعله ينكر صلتها تكـوين الأمـة [2] إن هـذا الاستنتاج إنه قبل كل شيء استنتاج مثا يهمل يع الشروط التار ية ال أسهمت بلورة تفك ه و يل ا سألة إ ا عرفة فقط ،أي مسألة اكتشاف معر ،مسألة الفكـر الذي يتعرف على الواقع .كما يقع هذا الاستنتاج تناقض آخر فيؤكد أن ا صري بعد

---

[1] ساطع ا صري أ اث تارة فب القومية العربية مرجع سابق ص 294

[2] تيخونوفا ساطع ا صري راءد ا نحى العلما الفكر القومي العر دار التقدم موسكو 1978 ص 62

قيق العرب الاستقلال السياسي ا رط بقوة ا دال الدائر آن ذاك حـول الفهـم ا اركسي للأمة و اختلف مع نظرية ستال الأمة بعدما عرضها مفصلة [1].

من هنا ينشأ تساؤل كيف يتس ن هل دياليكتيك العلاقات الاقتـصادية أن ينـاقش نظرية ستال الأمة بتفصيل اول الوقوف عند نقائصها ، اصة أن ستال يركـز على العامل الاقتصادي تكوين الأمم و يقلل من أ ية العوامل الأخرى.وهذا يلنـا بدوره على مسألة على غاية من الأ ية و هي كيفية نكون الأمم ال لا ـضع ـسار واحد ، فإذا كانت الأمم الأوروبية ا ديثة قد تشكلت بفضل العامل الاقتصادي ، فـإن ا تتبع للتطور التار ي للوطن العر لص إلا أ ن تكون الأمة العربية يكن نتيجة رة السوق الرأ الية كما كان الشأن بالنسبة إ الأمم الأوروبية ال تكونت نتيجة توسـع الإنتاج السلعي و التبادل و قيام السوق القومية،وهي عمليات اقتصادية يز بداية ا رحلة الرأ الية . أما ال عة القومية الوطن العر كانت ا وهر ردا طبيعيا على الآخـر ا ارجي ا تمثل البداية با ضور العثما و سيطرته و نفوذه و اولات التتريـك و إلغاء ا وية الثقافية العربية ، تطورت لاحقا و أصبحت تأكيدا للذات ضـد الآخـر الأورو ا ستعمر.

تأسيسا على ذلك تعد الدعوة القومية الوطن العر بوصفها إيـديولوجيا دفاعيـة موجهة ضد الآخر ا جعل ا صري يؤكد :أن الفكرة القومية تتمتع بقوة ذاتيـة فهـي تدفع إ العمل و الكفاح عندما تدخل العقول و تستو على النفوس إ ا مـن الفكـر القوا (idees forces) ال رك ا مم و تدفع الناس إ البذل و التضحية عنـدا الاقتضاء[2].

---

[1] تيخونوفا ساطع ا صري رائد النحى العلما الفكر القومي العر مرجع سابق ص 64

[2] ساطع ا صري: اضرات نشوء الفكرة القومية مصدر سابق ص 171

إن مقاومة الآخر حول الذات إ قوة فاعلة مواجهة الآخر ا تل فتحولت ا وية الثقافية إ إيديولوجيا مناهضة للاستعمار أو على حد تعب ا صري ولت إ فكر قوا . ذه الأسباب أُعت ت الأمة و هويتها منذ البداية شكلا قبليا ساميا خارج معطيات التاريخ ا وضوعي و جوهرا قاما بذاته . من هنا جاء طابعها ا ثا و الرومنسي اللاتار ي و بالتا كانت ا اجة إ الاستعانة با اضي و التراث .

إن هذه الاستعانة بالتاريخ و الثقافة ا اضية ا كونة للهوية دف بالدرجة الأو إ مواجهة التفوق الواقعي الذي لكه الآخر ا ستعمر بتعويض روحي و ثقا تستمده هوية الأمة من التراث الذي أدى إ التمسك با وية الثقافية إ درجة التقديس الرومنسي ذا ا ع فإن إ ال ا سألة الاقتصادية، اصة تلك ا رحلة، كان يهدف إ تعميق الوعي با وية ا ماعية من أجل خلق وعي ذا با صا ا شتركة الكفاح و تأكيد الذات أمام الآخر .

إلا أن هذا لا يع اختزال وجود الأمة إ الوعي الثقا وحده و اعتباره سبب وجود الأمة .إن الأمة تتألف من أفراد واقعي ينسجون ما بينهم صلات ترتكز إ شروط واقعية موضوعية تتشكل هذه العلاقات ضمن ص ورة تار ية .إن الوعي ذا ا ع لا يعكس وجود الأمة التار ي و الواقعي و ا وضوعي ، بل ب ز الطموح إ بناء أمة و إ أ ية قيامها و تطورها أيضا .

إلا أن هذا الفهم انتهى إ ا ثالية فهم التاريخ و الثقافة ال يراها ذلك الفكر معطى ناجز و مكتمل .وتظهر ال عة ا ثالية أكثر عند ا فكرين اللاحق عندما يؤكد هذا الفكر بقوله :لا تاج العرب إ تعلم شئ جديد ليصبحوا قومي ،بل إ إ ال كث ا تعلموه ح تعود إليهم صلتهم ا باشرة بطبعهم الأصيل ،القومية ليست علما بل هي

تذكر فهي الإ ان قبل ا عرفة [1].إن هذا الفهم تصبح معه ا وية شيئا روحانيا متعاليا على مسار البشر الواقعي و يتكرر هذا الطرح الصو القائم على الاتصال ا باشر مع الذات أو ا وية ا تعالية عندما يتم التأكيد على أن ا وية العربية تكمن : العـودة إ ينبـوع حياتنا القومية ال أبدعت حياتنا لغتنا تقاليدنا لأن ا وية القومية قد ة قدم الوجود العر ذاته و خالدة خلود العرب [2] .

إن مفكري تلك ا رحلة دوا ضرورة ال هان على وجود هوية عربية، لأن هذه ا وية بالنسبة إليهم حقيقة مطلقة راسخة تد جذورها إ ا اهلية إ العهد الذي نـسجت أمتنا مظاهر حياتنا الفكرية. [3] إذا أردنا أن نسأل عن هذا التوجه الفكري فهـم الثقافة و التاريخ من منظور فلسفة التاريخ، فإن التاريخ هنا ليس إلا تفتحا لإمكانـات ينطوي عليها مسبقا . إن ا وية هي ا قيقة الأو و الأخ ة لا تتحول و لا تتطور. لقد ثوا عوامل تكون الأمة بشكل رد ،فوضعوا أيديهم على اللغة والتـاريخ والإرادة ا شتركة ا رة ،أي أبرزوا العوامل ال من شأ ا أن تدلل على تكون الأمة ووجودهـا الذي بدوره لق الشعور ذا عدوها حب قبل كل شيء وحقيقة من حقـائق العقـل وفكرة حية مطلقة وقد ة قدم الوجود العر ذاته وخالدة خلود العرب .لقد أصـبحت غاية التاريخ هي الأمة ال لق الرابطة الروحية ا الدة تنتقل هذه الروح ا طلقـة إ الأفراد جيلا بعد جيل لتشعرهم بانتمائهم إ الأمة .

إن هذه ال عة ا ثالية تفس تكون الأمة ،لا د م را ا إلا ذلك الإحـساس بعنـاد الواقع الذي كرسه الاستعمار الكابح للتقدم العر والذي تاج إ ا ة فاعلة.ولقـد

---

[1] انضر ميشال عفلة سبيل البعث دار الطليعة ب وت 1959

[2] زكي الأرسوزي الأعمال الكاملة ا لد الرابع دمشق 1984 ص 147

[3] زكي الأرسوزي الأعمال الكاملة مصدر سابق ص 201

وجدت هذه الفاعلية وعيها فلسفة قومية بكل أشكا ا .و ذا ا ع لقد اصطبغ الوعي التار ي تلك ا رحلة ،بوصفه وعيا فلسفيا بالتقدم التار ي ،فال عة ا ثاليـة وال عـة الإ انية هي تعب ا عن حتمية انتصار الإرادة ا سلحة بالفلسفة القومية .

الفـصـل الثا

مفهوم التخلف وفلسفة التاريخ عند عبـــد ا   العـــروي

1 نقد الأيديولوجية العربية ا عاصرة

2 مفهوم التخـلف وفلسفة التاريخ

عبد ا العروي
نقد الأيديولوجيا العربية ا عاصرة

يعد عبد ا العروي من ا فكرين العرب الذين أسهموا بكتابا م إغناء ا ياة الفكرية العربية .كما أسهم السجال الأيديولوجي الذي يزت به ا ياة الفكرية العربية اصة بعد هز ة 67 ، فقد امتلأت الساحة الفكرية بالدراسات والأ اث والصراعات الفكرية والأيديولوجية ذات مرتكزات وتوجهات نظرية متباينة ، تع عن توجهات وانتمـاءات فكرية تلفة . لقد أنتجت تلك ا رحلة أسئلة تلفة و متقابلة لازالت مستمرة إ اليوم بل هناك من يرى أن الفكر العر ا عاصر هو فكر ا ز ة ،أي أنه فكر مهزوم و أن يع ا اولات هي بالكاد تبحث عن رج من النفق العر ا ظلم . ومنذ كتـاب / النقـد الذا بعد ا ز ة/ الذي صدر بعد ا ز ة مباشرة للمفكر صادق جلال العظم و إ اليوم فإن ا ميع يدعو إ النقد الذا و إعادة قراءة الذات . وهذه القراءة للـذات وا ويـة انطلقت من مواقع تلفة،فالبعض فسر ا ز ة لأننا نذهب با شروع العقلا والعلما إ مداه، و بالتا فإننا نتمكن من القضاء على لفات الثقافة السلفية ومن خلال هذا

الطرح انطلقت الدعوة إ نقد العقل العر و ديد الفكر العر و ديث الثقافة العربية و أ ية التمييز ب ا عقول و اللامعقول حياتنا العربية ونقد الأيديولوجيا العربية .بينما ذهب تيار آخر إ عد ا ز ة نتيجة منطقية ذا ا شروع التغري الذي فُ رض علـى الأمة العربية من قبل التقدمي والاشتراكي والعلماني الذين لوا عن إ ـا م ب ـا فتخلى ا عنهم . وبالتا لا مفر من العودة إ الذات ال تغربت كث ا وبدأ ا ـديث عن ا ل الإسلامي ،وأن ا لف قادر على قيق إرادة السلف .ومرة أخـرى وجـدت النخبة العربية العلمانية نفسها مواجهة جديدة ظنت أ ا ر تها جولات سـابقة. ومرة أخرى وجدت أمة العرب نفسها يتجاذ ا مشروعان متقابلان .

وعبد ا العروي يعد واحد من هؤلاء ا فكرين العرب على الصعيد ا غر و العر . وتأ أ ية كتاباته أ ا تريد أن تكون عملا تنظ يا ،جاءت لتطرح رؤى مستقبلية للحياة العربية تتجاوز التيارين معا، تيار الأصالة والاستمرارية التار ية، وتيار ا عاصرة .تلـك هي ا وجهات الك ى تفك و تنظ عبد ا العروي ال ع عنها عدة كتابـات من بينها/ العرب والفكر التار ي / و / الأيديولوجيا العربية ا عاصرة / .لقد أثارت تلك الكتب ردود فعل متباينة حول اجتهادات العروي ال تضمنتها أفكاره ، اصة أنه حاول بلورة برنامج لدعوته الفكرية تتلخص الدفاع عن أ ية وضرورة الفكـر التـار ي والتوجه التار ا .هذا التوجه يكن مألوفا الفكر العر و ذلك إطار طمـوح ضوي يتجاوز التأخر التار ي العام الذي يشكل خاصية ضتنا التار ية الراهنة . ولقد تضمنت أفكار العروي ا بثوثة مبتكراته الفكرية ا طوط العريضة ـذه الـدعوة مستواها النظري ومستواها ا رحلي التطبيقي وصاغت ا ستوي معا من خـلال ـاور نظرية دة كن تلخيصها مستويات ثلاث: الأول ديد ال التـأخر التـار ي العر والتفك استراتيجية النهضة العربية .أما ا ستوى الفكري الثا يتمثل نقـده

للأيديولوجية العربية ا عاصرة على الصعيدين الانتقائي و السلفي .أما ا ستوى الثالث فهو ثابة التركيب من خلال دعم أسس الفكر التار ي عن طريق ال هنة والإقناع العقلي .

وبالرغم من الزمن الفاصل ب الوضع العر الراهن والإشكاليات الفكرية ا لحـ ة الـ يطرحها ا رحلة ال صدرت فيها آراء العروي ،فإن ا تتبع سار الفكر العر ا عاصر فإنه لا يزيده إلا إصرارا على العودة إ فكر العروي ،فأ ية الدعوة الفكرية والثقافيـ ة والأيديولوجية ال قدمها القائمة على التسليم با عتقد التار ي، فإننـ ا نراهـ ا لازالـ ت الوسيلة ال كننا من فهم أسباب التخلف ا ضاري و بقاء الذات العربية اصرة داخل الأطر التقليدية ال حرمتها من ارسة معاصر ا يث تضع ا وية العربية علـ ى مـ سار التاريخ الكو ا سلح بالعقل والتقنية .وهذا التأكيد على كتابات العروي لا تع أننـ ا نستسلم ا و نسايرها كل طروحا ا ،غ أننا نراها أرضية مهمة للانطلاق و توسيع ا ناقشة حول قضايا أساسية الفكر العر مثل علاقة ا اص بالعام الفكر العـ ر ودور الثقافة السلفية حياتنا وعلاقة هذه الثقافة بالعصر و علاقتها مع الآخر الوافـ د أي الغرب وموقفنا من هذا الغرب ومستويات التعامل معه .

وقبل الوقوف عند ا رتكزات النظرية والفكرية ال ينطلق منها العـ روي مـ شروعه ا ضاري ا تمثلة كتابيه الأساس ا عتمد عليهم هذا الفصل و ا /العرب والفكر التار ي / و/ الأيديولوجيا العربية ا عاصرة /و ا ثلان أصالة تفك العروي ،فإننا د أنه من الضروري توضيح، أنه قدم للقارئ العر مؤلفات أخرى تتعلق فاهيم أساسية الفكر العر ا عاصر نقصد بذلك مؤلفات مثل/ مفهوم الأيديولوجيا/ ومفهوم العقل/ و /مفهوم ا رية /وكذلك/ ثقافتنا ضوء التاريخ / و/مفهوم العقل.

لقد أسهمت تلك ا ؤلفات ا ذكورة ا زيد من توضيح أسس ومبادئ ا عتقد التار ي وقدمت مادة تار ية ونظرية من أجل توضيح و ليل جوانب من الدعوة التار انية ال

تبناها العروي و ثل لب تفك ه .بالرغم من أننا نعتقد أن هـذه ا ؤلفـات تتجـاوز ا نطلقات الفكرية للكتاب ا عتد عليهما العرب والفكر التار ي، والأيديولوجيا العربيـة ا عاصرة .فكل ما تقوم به تلك الكتب ا ذكورة فإ ا لا تتعدى شرح وتوضيح الكـث من ا فاهيم والقضايا ا بثوثة ثنايا الكتاب ، وهذا التوضيح جاء بعدما وجهت للعروي انتقادات أن أسلو ا يتميز بالتجريد والغموض والنخبوية ال لا تراعي أواسط ا ثقف . و ذا فإننا نرى أن تلك الكتب هي شارحة لكتبه الأساسية .

إن نقطة انطلاق العروي هذه ا ؤلفات التار ية ، هي اما نقطة انطلاقه ا ـؤلف السابق،هو الإحساس ا اد بوضعية التأخر التار ي ا اصل العا العر واستمرار هذا الإحساس نظرا لاستمرار دد وتنوع مظاهر التأخر التار ي .إن ا فاهيم الأساسية ال وجهت كتاب" العرب و الفكر التار ي" وكتاب"الأيديولوجية العربية ا عاصرة" ، مثل التاريخ ، التأخر ، العقلانية الكونية ،الأصالة ، ا صوصية ، هي ذا ا ا فاهيم ال ينسج بواسطة خيوطها صفحات الكتب الأخرى حيث يتم توظيفها وشرحها بشكل أوسع سياق ال هنة عن أ ية العقلنة و الفهم التار ي لقضايا الفكر العر ا عاصر مـن أجـل صياغة استراتيجية حضارية .كما أن هناك اعتبارا آخر كن إضافته إ ما سبق ، وهـو أن بعض ا قالات ا قدمة كتبه ا تأخرة سبق للمؤلف أن تناو ا كتابيه ا ـذكورين .إن يع تلك الأسباب ا ذكورة وغ ها علنا نركز بالأساس على" العـرب والفكـر التار ي" والأيديولوجيا العربية ا عاصرة ".

إن العروي كغ ه من ا فكرين العرب ا هموم بأزمة الفكر العـر وأزمـة التطـور ا ضاري العر ا هم أسئلة إشكالية تتطلب الإجابة الواضحة أسئلة من قبيل مكانـة العرب سياق هذا التطور التار ي ، وما هي خـصوصيتهم ا ـضارية ، أصـالتهم حقيقتهم الذاتية كعرب ، ما هي أسباب هذا التخلف الفكري وا ضاري ، مـا هـي

الكيفية ال ا نتجاوز هذا التخلف ،هل يكون باستدعاء تاريخ الآخر ا تقدم ليحل ل تار نا ا اص ، هل باسم الأصالة وا صوصية والاستمرارية التار ية نقـف وجـه التقدم التار ي ونضرب عرض ا ائط يع الإسهامات الإنسانية الأخـرى .إن هـذه الأسئلة الإشكالية كانت هي ذا ا ال جا ت الرواد الأوائل ،كما لاحظنا الفصول السابقة ا جا تهم صدمة ا اثة فأدركوا أ ية إ اد صيغة ملائمة ب ا ويـة الذاتيـة والآخر الوافد. ولقد ت الإجابة عن هذه الإشكالية ضمن سياقها التـار ي.غـ أن العروي يرى أنه يتعذر طي التخلف ا ضاري وبنـاء النهـضة ا ـضارية العربيـة ا نشودة،دون مشروع شامل س يع جوانب ا ياة ،يرى ا داثة و التحديث الأفق ا ساعد على ما يسمح بتقليص الفوارق القائمة بيننا وب الآخر ا تقدم .و ـصيل مـا يؤهلنا للا راط الفاعل تمعنا و حاضرنا .ولقد اعت العروي أن ا دخل ا ناسب لذلك يتمثل إ از ثورة ثقافية كننا من تأسيس وعي حضاري جديد يقطع بالضرورة مع أشكال تار ية و ارسات فكرية أصبحت عائق وجـه التجديـد و التقـدم. فبواسطة هذه الثورة الثقافية و ا فقط، كما يرى ، نتمكن من قيق ا طوة الأو و القدم وا داثة .

إن قيق مشروع العروي يتطلب اوز الأسئلة ا طروحة علـى الفكـر العـر .لأن استمرارها الآن يؤكد أن تلك الإجابات السابقة تقدم حلولا تار ية كـ ى تـضع العرب على درب التقدم التار ي .هذا يع أننا لازلنا نبحث عن ديد حقيقي للهويـة والذاتية كما أن ملاحقتها لنا هذا الظرف التار ي تؤكد أننا لازلنا نؤسس فهمـا سليما مؤسسا على معرفة علمية. ا يؤكد أن رحلة الفكر العر كانت رحلة الإجابات الأيديولوجية الظرفية حول ا وية والذاتية .إن هذه ا لفية الأيديولوجية للفكـر العـر

حولت مقدمات خطاب العروي الفلسفي إ خطاب نقد الأيديولوجية الـ سائدة الفكر العر .

لكن ما هو السبيل لتحقيق هذه النهضة الثقافية ؟ وكيف نتجـ اوز لفنـ ا التـ ار ي ؟ وقبل أن يطرح أفكاره لتجاوز أزمة الفكر العر ، يقوم بتصنيف الأيديولوجية العربيـ ة منذ منتصف القرن التاسع عشر إ الآن ، ويقوم بنقد تلك الثقافات الـ تـ ستند مرجعيتها إ التراث و التقليد ، والثقافات ال تعتمد آلية الانتقاء والتوفيق . و ذا يرى أن العرب منذ تلك ا رحلة وإ اليوم يطرحون على أنفسهم سؤالا واحدا يظـ ل هـ و نفسه ، من هو الآخر ومن أنا ؟[1] والآخر بالنسبة للعرب ،كما يؤكد ،هو ا ا غامـ ضا ودقيقا نفس الوقت .لقد ظل الوعي العر لفترة طويلة ينظر للآخـ ر أ ـ ا أوروبـ ا ا سيحية وريثة ا روب الصليبية والا طاط ا لقي والرجال ا خنث [2] .لقد كانت مادة للشتائم ا جائية فعا الدين والفقيه يواصلان سجا ما الدهري ضد ا سيحية ا زورة أو ا صلح الدي يبحث أوروبا ا سيحية عن حلول شاكله ا ديدة .غ أن هذه الصورة ا تعددة الأشكال تتوحد شيئا فشيئا وع ا سيحية ال أصبحت لا تدرك با س وعـ أوروبا الشاسعة جدا ال لا حدود ا تتحدد بدقة صوب غرب واحد رغـ م تعـ دده ، وأصبح هذا الغرب ا رجعية ال يستند إليها أي كاتب عر عند تشخيـ صه تمعـ ه ليوضح نواقصه وعيوبه .لكن التشخيص يكون نتيجة صورة معينة و ددة عن الغرب ذاته تندرج هذا التشخيص[3] . بل أصبحت تعريفات ا تمع العر ددة بالفكرة ا كونـ ة عن الغرب ذاته من هنا يز العروي الأيديولوجية العربية ا عاصرة ثـ لاث كيفيـ ات

---

[1] عبد ا العروي الأيديولوجية العربية ا عاصرة تر ة مد عيتا دار ا قيقة لبنان ب وت ط 3 1989 ص28

[2] عبد ا العروي الأيديولوجية العربية ا عاصرة مصدر سابق ص29

[3] عبد ا العروي الأيديولوجية العربية ا عاصرة مصدر سابق ص 29

رئيسة لفهم القضية الأساسية للجتمع العر :أحد ا تضعها الأ ان الدي والثانية التنظيم السياسي،أما الثالثة تكمن النشاط العلمي والتق . هذه الا اهات الرئيـسة الثلاثة ال شكلت وعي الذات وا وية . ثل ظات تار ية الفكر العر .
فالا اه الأول السلفي أو الدي ويرمز إليه بالشيخ مد عبده، والا اه الثا اللـ ا ويرمز إليه بلطفي السيد،أما الا اه الثالث التق ف مز إليـه بـسلامة موسـى فهـذه الا اهات تشكل الأيديولوجية والتاريخ والوعي العر ا عاصر .و العروي يهدف مـن خلال هذه التصنيفات أن يرسم حدودها الفكرية أو قصورها النظري الذي كنها من استيعاب الدرس التاريخ الذي يهدف إ شرحه لنا .
فالشيخ أو رجل الدين ظل تفظ بالتعارض بـ الغرب والشرق إطار التعارض بـ ا سيحية والإسلام .و ذا التقابل فهو يواصل تقليدا قد ا يبلغ عمره اث عـشرة قرنـا والشيخ يتوهم بأن ا ا ة القد ة بـ الإسلام وا سيحية هي ال تستمر، لكـن الـشيخ يسمع من يقول أن تفوق أوروبا ا سيحية على الإسلام ناتج عن تعصب هـذا الأخـ فيعود إ النصوص اول أن يستخرج منها معا التسامح. ويسمع الشيخ أيـضا مـن يقول أن قوة الغرب مؤسسة على العقل وا رية ، ويستمر الشيخ دفاعه عن هويتـه لكن من خلال هجومه على الآخر. فيؤكد أن غاليليه قد سجن ، وأن ديكارت قد أه وان روسو قد أضطهد وأن جوردانو برونو هلك على ا رقة لأنه اسر على الدفاع عن حقوق العقل ضد مصلحة الدولة العليا.ويعود الشيخ إ تار ه بانتقائية فهو لا يرى فيه إلا انفتاح ا أمون على الفلسفة اليونانية وعقلانية ا عتزلة وينتـهي هـذا الـنمط مـن ا ساجلات إ اعتبار العقل هو حق إ جانب الإسلام والتعصب إ جانب ا سيحية .[1]
لكن الشيخ ذه الذهنية الانتقائية للتاريخ يطرح عليه سؤالا تار يا إذا كان العقل هـو

---

[1] عبد ا العروي الأيديولوجية العربية ا عاصرة مصدر سابق ص32

حقا إ جانب الإسلام، والتعصب إ جانب ا سيحية ،فكيف نفسر ازدهـار الأخـ وتدهور الأول .وعندما تفرض عليه القراءة التار ية لذاته بعيدا عن الانتقائية يتذكر نكبة أبن رشد وتقية إخوان الصفاء وعزلة الفارا حينئذ يترتب عليه إعادة القراءة ويتـذكر يع ا يل الا أجـ ت العقل العر أن ارس تلك الازدواجية حـ يفلت من العقـاب لكن الشيخ يستمر الانتقائية و اللاتار ية فينتهي إ الإقرار أن مشكلات وضـعف ا تمع العر يكمن عدم الفهم السليم للعقيدة وعدم تطبيقها الواقـع والـسلوك سبب ا طاط ا تمعات العربية وطريق الإجابة عن أسئلة الواقع ا لحة تكمن العـودة إ ا اضي، إ النص ،قصد قراءته وإعادة تأويل التاريخ ويفصل الشيخ حينئذ عقيـدة الإ ان ا وهرية عن ا ياة ،فتصبح العقيدة صافية نقية حـ لا يغدو التاريخ الفعلـي يشكل خيانة للرسالة السماوية [1] .

أما النموذج الثا أي الا ا فهو تلف عن الشيخ فهو لا يقرأ التاريخ بانتقائية ـردة فهو يعرف الآخر بصورة أفضل لأنه يدرس التاريخ الغر ذاته وينتهي الأمر بـه إ الإقرار بغياب العقل عن ا سيحية ، غ أنه ليس غائب عن أوروبا الا خلقت له التربـة الصا ة لازدهاره .

و ا قيقة،فإن الشيخ قد مهد ذه العقلانية الا تبناها لاحقا الداعية الا ا ، فالشيخ من خلال سجاله بـ الإسلام و ا سيحية وا جج الا كان يقدمها ضد الكنيسة، وتلك ا جج كان دها فلسفة عصر الأنوار .إن ذلك السجال قد مهد الطريق للـسيطرة الا سوف ارسها هذا العصر شيئا فشيئا على العقل العر .

والنموذج الا ا هو الأخر يعتمد على أوروبا تفسـ ه لتار ه ا ـاص ،أي اصـبح الآخر هو الذي دد الأنا ،فهو يطلع على فلسفة الأنوار وعلى مسارها وكفاحها ضـد

---

[1] عبد ا العروي الأيديولوجية العربية ا عاصرة مصر سابق ص33

الكنيسة و اصة ضد ازدواجية ا كم العا اسيحي الذي تعرض له عصر الأنـوار وتصبح أوروبا هذه اللحظة بالنسبة للعر ليست لكة للبابا وحده ، بل هي أيـضا لكة العقل الذي ينتقد الإم اطور و الإقطاعي. و ذه القراءة لتاريخ الآخر كأنه يعيـد قراءة تار ه ا اص [1] . اصة أن ذلك اللا ا كان قادما من تاريخ فيـه الكـث مـن الطغيان والاستبداد .فيجد منتسكيو ملاذه الذي قام بتشريح الاستبداد الشرقي فيزداد اقتناعا ، بل حقدا على التاريخ العر بأكمله اصة إذا كان هذا اللا ا ينتمي للأقليات ف ى أن ا كام كانوا كمون وفق مشيئتهم وأن الدولة تكن دف إلا إ تكـريس الاستبداد. وهذا نتيجة ا كم ا طلق وهذا اللا ا الذي حل ل رجل الدين ينتهي بـه التحليل إ اعتبار ا طاطنا كان سببه استبداد قد .ونتيجة هذا التشخيص للداء فيجـد الدواء عند روسو و منتسكيو ويفهم الد قراطية هي عية عمومية ثيلية وا رية ونشر التعليم .وبعبارة أخرى فإنه يرى مشكلات ا تمع العر تتعلق بالتنظيم السياسي الكفيل بتأط وتوجيه الشعوب و ا رية والتقدم .وهذا اللا ا يرى أن سـبب الا طـاط لا يكمن عدم تطبيق الشريعة ، بل الاستبداد الطويل الذي خضعت لـه الـشعوب العربية وهو يرى أنه ظل الاستبداد لا تزدهر ا ياة ولا ترتقـي الثقافـة ولا تتطـور حضارة .على هذا الأساس سيكون العا تصوره منشطرا إ أنظمة استبدادية مستغلة وشعوب مقهورة مثلما تكون الد قراطية هي طريق العودة من جديد إ مسرح ا يـاة والتاريخ.

أما النموذج الثالث أي داعية التقنية فيظهر على سطح ا ياة السياسية بعد فشل اللا ا الذي يكتشف بعد ربته أن ا رية السياسية وا لس النيا لا يعطيان القـدرة.فهـذا اللا ا الذي ظل زمنا طويلا يستخدم صورة الشعب بوصفه قوة لا تغلب ،يكتشف أن

[1] عبد ا العروي الأيديولوجية العربية ا عاصرة مصدر سابق ص32

الشعب وحـ وهو بقيادة منتخبيه، تفظ بصمت كب ، وهنا يتساءل بعد ما يتأكد أن ا ـرية قد حصل عليها ، وهنا ينقلب على الشعب لأنه يراه جاهلا فاقد للوعي ، ور ا قد يصدق رأي الآخر فينا،حول تأث ا ناخ والعرق [1]. مرة أخرى د الوعي العر كمـا يصفه لنا العروي وعيا مبتورا انتقائيا لا تار يا لأن هذا التصور للتاريخ تنقصه الوحـدة الصارمة وتطور مراحله ا ختلفة. فالتفاوت التار ي ليس بـ الشرق والغرب ، بل يريد أن يؤكد أنه ب أن ننظر إليه داخل كل تمع .وهذه النظرة اللاتار ية تنسحب هي الأخرى على داعية التقنية الذي يرى الغرب أحد مراحله ا تقدمة و مسألة م وعـة من سياقها التار ي .وداعية التقنية وانطلاقا من هذه النظرة فهو لا يلتفت ائيا للتـاريخ كما كان الشأن مع رجل الدين أو اللا ا . فهو لا يهمه تأويل التاريخ ولا فهم سـياقه العام فيصبح خارج السجال .لأنه يرى وبكل بساطة أن ا ضارة وا داثة هي الصناعة وثقافة هذه ا ضارة هي العلم، بينما ثقافة الزراعة هي الأدب والدين ، وهو يتكلم بلغة ملتزما منطقه وبالتا يكف عن التساؤل حول أسباب عظمتنا و اذا أصابنا الا طاط إذ يرى هذه الأسئلة لا أ ية ا. لأنه يعتقد أن ا قيقة تكمن ف التقنية .و ذا فهو ـصر مشكلاتنا التخلف الصناعي والعلمي، فالفرق بيننا وبـ أوروبا لا يكمن الدين،بل التقنية وهو لا يهمل الثقافة ولكن يراها تأ بعد اكتساب الفرد هنة وبالتا يـصبح العلم خدمة التقنية .أما الد قراطية فلم تكن ،كما يعتقد ، شرطا للتقـدم والتمـدن ودليله ذلك اليابان فهو يؤكد أنه لا يوجد دين أكثر بعدا عن ديانة التوحيد الرصينة، وتاريخ أكثر دموية وشعب كان أكثر خـضوعا للاسـتعباد كمـا ـده اليابـان الساموراي.ومع ذلك فقد تغلب خلال زمن قص على البيض والصفر .وذلـك ـرد أ ا،أي اليابان ،ذهبت خط مستقيم و سر الغرب و ذا التصور يعد داعية التقنيـة

---

[1] عبد ا العروي الأيديولوجية العربية ا عاصرة مصدر سابق ص37

نفسه أنه قد اوز رجل الدين والا معا .و الواقع كما يرى العروي أنه قـد لـك الغرب بقفزة قص ة و دون جهد، ولذلك فهو عل الغرب أكثر وضـوحا ،بـل إن تار ه هو الذي اصبح أقل شفافية .[1]

وقبل أن نواصل ليل العروي لبنية الأيديولوجية العربية ا عاصرة وا صادر ا كونة ـ ا وإن كان العروي لا يرى ذه الأيديولوجية إلا مصدرا واحدا وهو ا رجعية الغربية الـ كانت ا ا ة بينية التفكك العر الأيديولوجي .فإننا نتساءل عن هذه النماذج الثلاثة وماذا ثلون ا قيقة، وهل يشكلون تتابعا تار يا متواصلا ، ومـا الـذي ـنحهم إشكاليتهم العامة ،وما هي العلاقة القائمة بينهما .واكثر من ذلـك مـا هـي القـوى الاجتماعية ال يع ون عنها أو الناطقة با ها .إننا نعتقد أنه لا كن أن تستقيم ا ناقشة بدون الإجابة عن هذه التساؤلات بصورة موضوعية .

إن هذه النماذج ا ذكورة تشكل بدون شك ظات من تاريخ الوعي العر من خلال جدلية الأنا والآخر ، بل كانت هذه النماذج تستلهم الآخر ليساعدها على فهم ذا ـ ا ا فوتة تار يا، فكان الآخر ثابة النموذج الأمثلي الذي به تقاس درجة التقدم التـار ي غ أنه لا كن أن ننكر أن ذا الوعي جذورا لية فهو ليس مقطوع الصلة .وبالرغم أن العروي لا ينكر ا ذور ال انبثقت عنها هذه الا اهات ،غ أنه يقلل مـن شـأ ا ولا يرى فيها إلا جذورا سطحية غ مباشرة .أما ا ذور ا قيقية ذه الا اهـات فهـي التكوينات الاجتماعية الأوروبية . ذا يصبح الفكر العر وأيديولوجيته ا ع عنه لـيس انعكاسا للواقع ،بل هو يستند كما يؤكد العروي إ بنية اجتماعية تستث ه مـن بعيـد وبالتا ،فإن كل حكم على هذه النماذج الثلاثة ب أن يكون على مرحلة من مراحل

---

[1] عبد ا العروي الأيديولوجية العربية ا عاصرة مصدر سابق ص38

الغرب ذاته[1]. و ‍ذا يكون العروي قد أنكر على الفكر العر أي أصالة أو إبداع فهـو ‍رد ضلال باهتة للآخر .وبالتا فإن هذا الفكر مستقل ولا يعكس حركة ا ‍تمع العر الذي تتحدث عنه .وبالتا فإن أي ‍ليل لبنية هذا الفكر ينبغي أن ‍ر حتما ع ‍ليـل بنية الفكر الغر .وح اللحظات ال عادت ا ‍وية العربية لذا ا فإن هذه العـودة تكن راهنية ،بل كانت وعيا للماضي فتعريف الذات بالنسبة للعرب هو ‍ديد الاستمرار التار ي وهذا يع عن عجز الإمساك ‍قيقة الذات الراهنة وبصورة مباشـرة .وهـذا اللجوء إ ا ‍اضي ،كما يرى العروي ، تعد معه ا ‍وية سوى البحث عن ا ‍ ف ـتم ‍اثلتها بالاستمرارية التار ‍ية[2].إن العروي يهدف من وراء هذا الطرح إ تأكيـد أن وعي الذات يكن يعكس واقعا ولا يهدف إ ‍ديد مستقبل، فهي إما انعكاس ‍اضي الغرب أو ماضي تار ‍ها ا ‍فوت و ا ‍الت معا فهي ‍ثل أو تعيش اغترابا عن ذا ا .إن هذه ا ‍قدمات النظرية ال ير ‍ها العروي للأيديولوجية العربية وال تنتهي كما يرى إ نوع من الاستلاب ا ‍ضاري والإخفاق فهم الواقع و ‍ديد الذات، كل ذلك ليقنعـا بالبديل الذي يقترحه .لكننا قبل ذلك نريد أن نساير هذا التحليل إ ‍ايتـه .لكـن لا أحد، ‍اصة ا ‍تتبع ‍سار الفكر العر ، ينكر تأث ا ‍ضارة الغربية وتار ‍ها على الفكر العر وأيديولوجيته ،ولكن ليس على هذا النحو ا ‍يكانيكي الأحادي الا ‍اه .إن التـأث والتأثر هو ‍صلة لعملية مثاقفة معقدة لتفاعلات داخلية و خارجية تتحكم فيه جدليـة الداخل وا ‍ارج . وهذا التأث الغر لعب دورا كب ا تشكيل والـوعي بالـذات ‍ظة تار ‍ية ‍ددة مرحلة انتقال العرب من دولة ا ‍لافة العثمانية ،أو مرحلة الدولـة الدينية إ الدولة الدنيوية ،فتحول الغرب ،بوصفه سباقا لتأسيس الدولة العصرية إ سند

---

[1] عبد ا العروي الأيديولوجية العربية ا ‍عاصرة مصدر سابق ص 74 -76

[2] عبد ا العروي الأيديولوجية العربية ا ‍عاصرة مصر سابق ص74

فكريا ميع التيارات الفكرية العربية .لكن كان من ا تعذر تبلور هذه الأيديولوجية ما يكن هناك مشروعية داخلية ذا الوافد الذي أصبح يشكل موقفا داخليا من خلال عملية توط بعض اذجه الفكرية. وهذه العملية تدخل إطار جدل ا اص والعام الفكر الإنسا ، وليست مقصورة على العرب وحدهم وهذا ا دل ا ضاري يسهم من جهة إغناء ا اص، كما يعمل من جهة أخرى على منحه صفة العا ية هذه العملية ا دلية تؤدي إ ارتقى ا اص إ مستوى العام .وبالتا لا ينبغي أن يفهم بشكل ميكانيكي غ جد .وح استعارة ا اضي الذي قد تلجأ إلية أمة من الأمم ظات تار يـة ددة ليس من أجل ضمان الاستمرارية التار ية ،بل كث من الأحيان تكون من أجل طي حاضر مفوت فعودة مد عبده إ دلك ا انب التنويري الفكر العر الوسيط كان من أجل التأسيس عقلانية جديدة تل احتياجات جديدة يتخطى ـا الإسـلام العثما الذي انتهى إ حدوده التار ية و يعد قادرا على الإضافة و التطوير .وهـذه ا لاحظة تنسحب أيضا على لطفي السيد الذي كان يبحث الا اه العقـلا عنـد الكندي والفارا وابن رشد.أما سلامة موسى العلما فكان هو الأخر يؤسس للتيـار العلما من خلال سند تار ي ده عند ابن خلـدون وغـ ه .إن ا اضـي هـذه اللحظات أصبح مصدر ا خصبا ملهما يسهم تأسيس ا اضر ويرسم ا ستقبل .و ذا ا ع فإن النماذج ا ذكورة هي رة أوضاع داخلية اجتماعية جديـدة ذا ـا أي تكوينا ا التار ية ا اصة و تفاعلها وصراعها مع الآخر الوافد فكان ثل بدلك جدلا حضاريا واعيا بأهدافه .و ذا فإن رد هذه التيارات ا ختلفة إ تأث واحد يعد قصورا فهم حركة التاريخ و ملابساته وتفاعلاته ا ختلفة .وبصيغة أخرى فـإن الأيديولوجيـة العربية ا عاصرة كانت ولازالت مركز صراع من أجل ديد ا وية و ديدها اصـة هذه ا رحلة الشديدة التعقيد ال تسعى من خلال مشروع العو ة إ تنميط العا ومـن

خلال ا اولات ا ختلفة لفرض هوية واحدة.و ن هذا السياق ن ـشاطر العـروي دعوته الأيديولوجية ال لا كن إسقاطها اصة الآونة ا ة ال تتطلـب التـسلح وقف أيديولوجي. أما الدعوات ال تتحدث عن موت الأيديولوجية تعكس موقف أيديولوجي من أجل هيمنة أيديولوجية واحدة .لكن هذا ا وقف الأيديولوجي ينبغي أن يتسلح وقف علمي أي لا تفسر الأيديولوجيا بالأيديولوجيا فينبغي الوقوف عند الأسس الاجتماعية ا كونة ا وأن تدرس من حيث كو ا تع عن صـراع ملمـوس ومواقـع اجتماعية تار ية وليس رد تأث ات خارجية وهذا يتطلب الابتعاد عن ال عة التخطيطية والتجريدية ذه الدراسة العلمية ا وضوعية نستطيع أن نفهم حقيقة الأيديولوجية العربية وبالتا نستطيع أن كم عليها بشكل موضوعي.

إن العروي لا هل هذا ا قائق ال تؤكد على ا سار التار ي وا وضوعي دراسـة الأيديولوجية العربية ، غ أنه يقترح منهجية أخرى لأنه يعرف سلفا أهدافه ا رسـومة و ذا فهو يتساءل عن كيفية ا كم على هذه الأيديولوجية، وا كم نظره لا يستقيم إلا بتساؤل آخر ملازم للأول وهو:ما هو الآخر وما هو الأنا وهذه التـساؤلات كمـا يؤكد يعنيان الواقع :ما العمل وعلى هذا السؤال: ما العمل، وما يترتب عنه تتحـدد الأيديولوجية العربية .فالأنا فهمت الآخر ظة تار ية بأنه التقنية وبالتا فا ل لأزمة الأنا يكمن العقل التق أما رائد الأصالة فإنه يرفع وجه العقل التق راية عقل آخر هو عقل الغريزة والشعور وعقل لون مع للوجود و العروي يؤكد أن لا هذا العقل ولا ذاك يوفر سندا شرعيا عموميا لاختياره ولا ضي أي منهما إ اية منطقه[1] .و العروي يذهب إ اية منطقه من خلال طرقه أبواب عقل آخر يراه القادر على وز التخلـف إنه العقل التار ا .

---

[1] عبد ا العروي الأيديولوجية العربية ا عاصرة مصر سابق ص105--106

مفهوم التخلف وفلسفة التاريخ
عند عبد ا العروي

لقد لاحظنا العروي ينحاز مناقشته للوضع العر الراهن إ ا ستوى الأيديولوجي مع كل ما يفرضه هذا التحليل من صعوبات وغموض اســتعمال ا فـاهيم ،و يـدرك العروي أن هذه ا عا ة قد ينشأ عنها مغالطات ويرد على: ا تشكك الذي يعتقد بـأن الانتقاد الأيديولوجي هو لعبة جوفاء وسهلة كـن الاكتفـاء بـالرد بـأن اكمـة الأيديولوجيات الرائجة البلدان العربية كن أن تكون ضرورية مرة على الأقل [1].

ومن القضايا ا ركزية ال شغلت العروي اكمته للواقع العر ،بل ا شكل الأساس الذي شغله و وم حوله منذ سن هو: كيف كـن للفكـر العـر أن يـستوعب مكتسبات الل الية قبل وبدون أن يعيش مرحلة ل الية [2] .

---

[1]عبد ا العروي الأيديولوجية العربية ا عاصرة مصر سابق ص23

[2] عبد ا العروي العرب و الفكر التار ي دار ا قيقة للطباعة و النشر ب وت ط 3 1980 ص39

تعد هذه العبارة حجر الزاوية تفك عبد ا العروي ويرى معظم الباحث أن هـذه الإشكالية ال طرحها عبد ا العروي لعبت دورا إشكاليا أيضا لأ ا مارسـت تعتيمـا فكريا وأيديولوجيا ا جعل غالبية الكتابات العربية النقدية تتضارب تقييمها فكانـت سببا تأويلات تلفة ومتنوعة و أحيانا كث ة كانت قراءات متقابلة .

أننا نعتقد أن تلك الصعوبات ال نشأت عن تناول كتابات العروي تكمن أساسـا طبيعة التحولات الفكرية والأيديولوجية ال عرفتها الساحة العربية ، إن هذا الربط، نرى أنه لك أ ية تفس ية لكتابات العروي .

وإذا كان تيار الأصالة وا صوصية يعد الاستمرارية التار ية مرجعيتـه ا ـضارية،فإن العروي ينطلق دعوته من مرجعية كونية ثلة الدعوة التار انية فهي بالنسبة له الرد العملي على التخلف .إذ هي ثابة برنامج جامع لأبعاد النهوض با تمعـات ا تخلفـة حضاريا . وهذا الوضع ته الأساسية التأخر قياسا على تاريخ آخر وهذا التاريخ هـو التاريخ العا ي الذي د مفتاحه عند الغرب ذا ا ع فنحن، أي الأنا ثـل التخلـف والآخر هو التقدم .وهو يعطي مثالا من تاريخ أوروبا نفسها. فكما حاولـت أوروبـا خلال قرن ونصف وابتداء من منتصف القرن ا ادي عشر التعويض عما فا ـا مـن التاريخ الذي أضطلع به غ ها مله إ الأمام العصور الوسطى .فعلى ا تمع العر اليوم ال وع و مستقبل ماضي مشابه ، مستقبل ارتسمت ملا ه مكـان آخـر مستقبل لسنا أحرار قبوله كعرب رفضه أو قبوله ،بل إنه قانون التاريخ ا تمي ولا مندوحة للعرب عنه [1] وهذا التصور الكو للتاريخ يتطلب وحدة صارمة لا تقبل التجزئة ولكي تتحقق وحدة التاريخ الكو لابد من وصول تلك ا تمعات ا تخلفة إ مرحلـة أرفع من تلك ال هو فيها، يث تتساوى النهاية كل ا تمعات السوية الأفقيـة

[1] عبد ا العروي مفهوم الأيديولوجية دار التنوير للطباعة والنشر ب وت لبنان ط1 1983 ص125

لسقف التاريخ . لذا ا ع ليس التاريخ الكو إلا تار ا طبيعيا مـع كـل التـواريخ ويصحح اعوجاج كل تاريخ متخلف عنه وذلك من خلال إدماجه كونيته الناجزة .
هذه هي الأطروحة ا ركزية تفك العروي ،أي كيف عل تار نا جزءا من التـاريخ الكو الذي لا يع إلا تاريخ الغرب ا تقدم . ا لا شك فيه أن من لة مقاصده تأكيده على اا عة التار انية هو تأكيد على كونية ا ضارة والثقافة وهذا أمر لا شك فيه اصة مرحلة العو ة وثورة الاتصال . إن العروي هنا لا يلتفـت ـسألة ا ـصوصيات ا ضارية، فهو كل ما يعنيه اللحاق بالتاريخ العا ي و ذا فهو يعلن منذ البداية عن موقفه السل من ا صوصية ا ضارية ومن التراث لة وتفصيلا ويقتـرح مرجعيـة أخـرى خارجة عنه اما لتكون البديل ا مكن للراهن العر ا كبل بقيود الثقافة السلفية .
ما هي إذن قراءة العروي ذا الواقع وما هي مرجعيته وما هي البـدائل ا مكنـة الـ يقترحها .

البداية يذكر العروي الظروف اا ت فيها صياغة نظرته للواقع العر والأسباب اا لته على اختيار مستوى التحليل الأيديولوجي دون الأخذ ستويات أخـرى ف جـع ذلك إ الأزمة اا عرفتها حركة التحرر العر اا استطاعت أن قـق الاسـتقلال باعتبارها حركة رر مناهضة للوجود الاستعماري الوطن العر .لكنها قد أخفقت مع ذلك قيق مهمات البناء الوط وا لاصة الوحيدة اا ينتهي إليها العـروي ليله لأسباب الأزمة هو النقص الأيديولوجي فيقول :اتضح لـدي مـشكل الـنقص الأيديولوجي بصفة أخرى عندما استخرجت العـ ة من النظام الناصري وهو آخر سنة من ربة الوحدة كانت أزمة ا ثقف آنذاك على أشدها وكان ا يدان الثقـا مرتعـا للسلفيـ " القومي " ا ترين و كان زعماء اليسار هلون حـ ا طوط العريضة للفكر

ا اركسي ،و يعتمدون تشخيصهم شكلات مصر والعا العر على معلومــات هزيلة [1] .

إذن التخلف الذي يعيشه العرب لا يكمن طبيعة الأنظمة ولا ا مارسات السياسية ولا غياب الد قراطية ومؤسسات ا تمـع ا ـد ، أي لا يكمـن الاسـتبداد السياسي،بل يكمن فقط ضعف النخب ال تستطع أن تنتج أيديولوجيا ارب ا الثقافة السلفية ا تخلفة .وطا ا أن ا سألة هي مسألة ثقافية بالدرجة الأو فهذه من مهمة النخبة .لكن كل ما استطاعت أن تفعله هذه النخبة هو إنتاج أيديولوجيا متخلفة ضـيقة الأفق وضعيفة:ولا أدل على ذلك الضعف وضعف الأفق من ا يثاق الذي كـان زبـدة النخبة ا ثقفة ا تعاونة مع النظام ا صري[2] .

ولقد نتج عن هذا الضعف الأيديولوجي لف الذهنيات وسـيادة الفكـر ألا تـار ي وسيطرة الثقافة السلفية و كل هذه النعوت ا ختلفة تدل آخر التحليل علـى حقيقـة واحدة كن أن مفهوما جريئا يع عنها أحسن تعب وهو التأخر التار ي .وإزاء هـذا الوضع على ا ثقف العر أن يبتعد عن العمل السياسي ا باشر والسهل ويتصدى رب أيديولوجية لا هوادة فيها. عليه أن ينفذ إ ا ذور ،وإلا سيكون العرب بلا شك آخـر الشعوب يقوم من سباته .لأننا استسلمنا للقومية الثقافية و قدسنا اللغة والتاريخ والتراث .[3] وبعد توصيفه لذا الوضع العر ا زيل الذي يعتمد على الرومانسية السياسية فهم التاريخ والسياسة والاقتصاد يقترح العروي أيديولوجيا التخطي لكن قبل ا ديث عـن

---

[1] عبد ا العروي العرب والفكر و الفكر التار ي مصر سابق ص49

[2] عبد ا العروي العرب والفكر التار ي مصدر سابق ص49

[3] عبد ا العروي العرب والفكر التار ي مصدر سابق ص2001

إجرائية مفهوم التأخر التار ي أو عدم إجرائيته اول تتبع ليل العروي للواقع العـر وا لول ا قترحة .

يقول عرفت الإنسانية ا ديثة ثورة دينية وثورة د قراطية وثورة صناعية كل واحدة منها تع ميدان خاص وبكيفية خاصة عند تطور ا تمع كوحدة متكاملة ونتج عن هـذه الثورات انقلاب الفكر استحق أيضا اسم الثورات العلمية والتار يـة والعقلانيـة ، ع ت عن هذه الثورات أيديولوجيات تلفة ا اللا الية والاشتراكية[1] .فكانت بـذلك ا داثة هي ا لاصة العليا لتلك الثورات فهي خلاصة ا تمعات الإنسانية بينما اللا اليـة والاشتراكية ا ا لاصتان الأيديولوجيتان التعب عن تلك ا داثة .تلك هي مـس ة الغرب منذ عصر النهضة الوقت الذي : يعرف ا تمع العر إلا ثورة واحدة الثورة الوطنية اختلطت فيها معا ثورات متعددة ذهنية فردية ود قراطية اجتماعية واقتـصادية اشتراكية وبسبب هذا التداخل تتحقق كليا أية منها [2] .

حركة التحرر العر وأيديولوجيتها ا ع ة عنها تستطع أن تقوم بعملية اختزال تار ي وحرق ا راحل و طفرة كنها من اكتساب العقل ا عاصر وحداثته ،سـواء أكانـت شكلها اللا ا أو الاشتراكي .وهذا نتيجة الضعف الفكري ا ع عنه أيديولوجيا و ذلك كله ناتج عن عدم كن هذا الفكر من اجتثاث الثقافة السلفية ال لازالت يمن علـى ا تمع العر كل ذلك حرم الفكر العر من اكتساب الفكر التار ي .

ولا سبيل إ طي هذا الواقع إلا بالعمل على ديث العقل العر وتنقيته من تـراكم ا اضي الذي سد أمامه أبواب ا داثة و التقدم ح يتمكن من استيعاب منجزات ا داثة والتعامل معها لكي يتمكن من يعيش معاصرته وبالتا يتجاوز الفكر اللاتار ي وهـذه

---

[1] عبد ا العروي العرب والفكر التار ي مصدر سابق ص 200

[2] عبد ا العروي العرب والفكر التار ي مصدر سابق ص200

الأيديولوجيا المقترحة دها العروي عند ماركس الشاب ماركس الأيديولوجيا الأ انيـة لأنه مطلوب ماركسية تتماشى مع ظروف وواقع المثقف العر .بعبـارة أخـرى إنـه مطلوب من الماركسية شيئا واضحا و ددا توضيح الطريق و اوز التأخر التار ي .من هذا المنطلق يتعين على مثقف العا المتخلف أن يعيد قراءة الماركسية من نفس وضـعية أ انيا اه بريطانيا و فرنسا هذه الوضعية ال كانت سببا إنتاج الأيديولوجيا الأ انية ، وهي وضعية مشا ة لوضعية تمعنا .ولا يتحقق ذلك إ إذا اقتنع مثقف العا الثالث : بوجود مرحلة متقدمة من التطور التار ي بالنسبة لظروف تمعه الأصلي [1] .من هنـا يتعين على هذا المثقف الذي ينتمي إ مرحلة ما قبـل الحداثـة أن لا تكـون قراءتـه للماركسية هي نفسها قراءة المثقف الذي ينتمي إ عا الحداثة ،لأن كل واحـد مـن هؤلاء يبحث عن شئ ليس بالضرورة ما يبحث عنه الآخر .بل ما يبحث عنه أحـد ا نقيض ما يبحث عنه الآخر .وذلك يعود،حسب العروي، إ سبب بسيط وهو وجـود تناقض بين عا ، عا الرأ الية المتقدمة الذي لا يعنيه مشكل التأخر التـار ي ،لأن التطور الفكري الذي شهدته أوروبا منذ عصر النهضة أعفته من البحث عـن مـاركس الأيديولوجيا وجعلته يتوجه إ ماركس آخر ماركس رأس المال .أما المثقف الذي ينتمي إ عا ما قبل الرأ الية ، أي ما قبل حداثة ،إذا أراد أن تكون لقراءته معنى ولا يريد أن ينفصل عن تمعه الأصلي فعليه أن يتعرف على ماركس خاص ويقرأه قـراءة خاصـة ويؤوله بكيفية خاصة مادام هذا المثقف ينتمي إ   تمع متخلف .فلا يهـتم بتحليـل النظام الرأ ا ف ج إ ماركس تار ي اذا :لأن الواقع فيهما يرجع إ العا الثالـث هو أن ماركس لا يؤثر فيه إلا إذا ارتدى لباس الأيديولوجيا الأ انية .[2] و العروي يعلم

---

[1] عبد ا العروي العرب و الفكر التار ي مصدر سابق ص153

[2] عبد ا العروي العرب والفكر التار ي مصدر سابق ص161

أنه قد ابه بسؤال اذا ا اركسية وليس هيجل مثلا أو فخته . وجواب العروي هم أن ماركس أعطى لتلك الأيديولوجيا صبغة كونية وينقذها من ا صوصية ومن ا لية بينما الفلاسفة الآخرون فكانوا يقولون أن ا دل من يزات الفكر واللغة الأ انية و م ن ا ستحيل أن يكتشفه إلا الأ ان .[1]

ا طلوب ماركسية من نوع خاص من جهة تكون كونية و تتجاوز ا صوصيات الضيقة ومن جهة أخرى تكون تار انية ترم يع ا راحل لأ ا الوحيدة القادرة على الإجابة عن التأخر التار ي .وما يزيد من أ ية هذا ا ل أن ا سألة الأيديولوجية تصبح شديدة الأ ية حالة تدارك التأخر التار ي لأنه : حلة ثورة لتدارك تأخر تار ي فالعلاقة معكوسة النظرية سابقة للوضعية ا لائمة تكون صورة ا تمع الذي يهدف إليه ا ثقفون موجود أذها م و يلا م قبل أن تتموضع .فالعقدية إذن ضرورية لإعادة إنتاج ما وقع زمن ماض بكيفية تدر ية .[2]

لكن اذا العودة إ ماركس الأيديولوجي دون ماركس العا ، اصة إذا كنا ندرك أن الأخ يستطيع أن تزل الأول ا كن ا ثقف الذي ينتمي إ تمعات ما قبل حداثة من الانتقال من خصوصية الأيديولوجية إ العلم .

وإذا كان العروي لا يستطيع أن ينفي تطور ماركس من الأيديولوجيا إ العلم ا وضوعي لكن ب ا فاظ على العملية التطورية كلها لا الاقتصار على صورة خيالية اركس العا كما تستخلص من ليلات رأس ا ال ومثقف العا الثالث وضعيته ترغمه على بعث ماركس الأول القريب من التار انية الأ انية .[3]

---

[1] عبد ا العروي العرب والفكر التار ي مصدر سابق ص161

[2] عبد ا العروي العرب والفكر التار ي مصدر سابق ص173

[3] نفس ا رجع ص163

العودة إ ماركس الأيديولوجيا الأ انية تكون رد تشابه أوضاع العرب بأوضاع تمع الأ ا اه فرنسا و بريطانيا . ويؤكد العروي أنه لكي يتس لنا فهم هذه العملية يتحتم علينا أن نتأمل حالة ا تمعات ال كانت توجد وضعية مشا ة لوضعية العا الثالـث وضعية ا تمعات ال استطاعت تدارك التأخر التار ي. وإذا أخذنا مثا أ انيا وروسيا وتساءلنا عن الأسباب ا قيقة ال حت لكل منهما نطاق اربه ا اصة اللحـاق بركب البشرية لوجدنا أن السر ذلك يكمن أن كلا منهما جعلت أوروبا اللا الية أفقا دفها الثقا و دفها السياسي وإذا أقمنا ا قارنة مع ا تمع العر ا عاصر فإننا د على العكس من ذلك :أن الثقافة العربية تعب ها الكلاسيكي أكثر الأجزاء تـأثـ ا مـن تعب ها ا ديث و ا عاصر دها تتعارض مع الثقافة اللا الية نقطة بنقطـة.[1] و العـروي يذهب ليله ليؤكد أن يع تيارات الفكر العر تتميز بعدائها لقيم العصر ا تمثل الفكر اللا هذا العداء مع السلفي وا ثقف الذي يعد نفسه خصما معاديا للـسلفية وثقافتها ، السلفي يرفضها باعتبارها ثقافة و أيديولوجيا مستوردة غ نابعة من أصالتنا وخصوصيتنا ا تميزة ، ويرفضها الثا لأنه يرى فيها رديفا للاستعمار .وهذه كلها تدل علة شيء واحد هو لف الذهنية ال هي آخر التحليل نا ة عن نقص أيديولوجي ، كما تدل أيضا على النهج اللاتار ي لأن ا ثقف ا تمع الغرب إن رفض : اللا الية أو ا اركسية ا تأثرة ا ،أو يطمح إ اوزها ميادين غ ا يدان الاقتصادي ا دد فإنـه يرفض أشياء موجودة ملموسة حوله قد جر ا تمعه مند عقود .أما ا ثقف العر فعندما يرفض الثقافة اللا الية فإننا الواقع :نرفض ما لا لك ونظن أننا ملكناه جـرد أننـا

[1] عبد ا العروي العرب والفكر التار ي مصدر سابق ص45

رفضناه ،نستهزئ بالتراث اللا ا و ن نستوعبه بعد . و يبقى ا ال مفتوحا للفكـر التقليدي الذي يظن أنه معاصر للوقت ا اضر لأنه غ ل ا مع أنه متخلف الواقع.[1]
إن هذا كله يفرض على مثقف العا الثالث أن يستعيد تاريخ الآخر أي تاريخ أوروبـا ويتقيد راحلها .وهذه الدعوة لا ققها إلا ماركسية تار انية تتوقـف عنـد يـع ا راحل، ذا كله ب على الفكر العر وا ثقف العر أن يكون ماركسيا إذا أراد أن يكون مرتبطا جتمعه .
إننا مطالبون بالامتثال للدرس الذي يقترحه العروي درس ماركس الأيديولوجي الـذي سيبقى حيا يبعث ما دامت هناك بقية متأخرة هذا العا أما ماركس العا سيبقى من ا كنات لا غ [2] .
بعبارة أخرى يدعو العروي ا ثقف الذي ينتمي إ عا ما قبل ا داثة إ الاسـتنجاد بالأيديولوجيا الأ انية اربة لمفه .أي استدعاء أفكار التنوير الأورو الذي أ ز ثورات أوربا ال جوازية ،لأن ذلك التراث اللا ا الغر هو الذي استطاع ظروف مـشا ة لظروفنا أن يهزم الفكر الإقطاعي والدي لذلك كله فإن هذا ا ثقف العر مدعو اليـوم إ :استيعاب الثقافة ال جوازية بكل خصائصها العصرية .[3] إن العروي نفسه يعلم أنه قد ينشأ سؤال يقول ستكون حينئذ ثقافتنا تابعة لثقافة الغ ؟فيجيب بوضوح تام :وليكن إذا كان ذلك طريق ا لاص.[4]

---

[1] نفس ا رجع ص45
[2] نفس ا رجع ص182
[3] عبد ا العروي العرب و الفكر التار ي مصدرسابق ص166
[4] نفس ا رجع ص201

هذا هو ا دف الكامن وراء نقد العروي للواقع العر .لكن ما هي الأداة ال من خلا ا يتم قيق هذه الدعوة، ذلك أن التار انية تتقبل تفس ات عدة ين كل منها ا ـستقبل بلون تلف عن الآخر وكل تار انية لا مل ديدا ا قد لا تودي دورها ا نوط ا.
إن التار انية شأن تعلق به كل فكر ضوي قوميا كان أو كونيا فكل فكـر ـضوي يتطعم ا دون استثناء.فأداة الوصول إ مرحلة تار ية أعلى ب أن ثله قوى اجتماعية فاعلة و ثل ذات التاريخ .هنا ينبغي أن نتساءل عن القوى ال يراهـا العـروي ثـل التار انية ا قترحة إنه ليس ا زب القادر على تعبئة ا تمع حول أهداف قومية ك ى ، ولا حـ جبهة متحدة كاا اقترحها أنور عبد ا لك وحـ ال جوازية الصغ ة ال نـوه ا كتابه :الأيديولوجيا ا عاصرة ، ديث و عقلنة ا تمع العر تبـ له لاحقا أ ا غ قادرة على إ از هذه ا همة لأن :النخبة السياسية ا تحكمة الدولة العربية والنخبة الثقافية القد ة وا ديثة والبـ وقراطية ا دينية والريفية، لا تعمل على،و لا ترغب ، ولا دف إل،ى ولا مصلحة ا تغليب الفكر العصري على الفكر التقليدي وإخراجه من حدود ا عمل وا كتب إ ا يدان السياسي العام ..السبب الرئيس يرجـع إ موقـف ال جوازية الصغ ة ككل لأ ا تتميز عموما بـ الفكر الاسـتهلاكي وبالطوباويـات و بالازدواجية وال جوازية الصغ ة العربية لك هذه ا ميزات كلها [1] .إن يع الصفات تلك ، د من قدرة ال جوازية الصغ ة العربية على القيام همة كب ة مثل ديث ا تمع لكن ا تمع العر لا بد أن يتقدم ،ولا بد أن نبحث عن الطبقة ال ثل ذات التـاريخ وذات التقدم و العروي نفسه يبحث ويسأل : هل ا ـيش القـومي كقـوة ضـاربة للا جوازية ا دينية والريفية قادر على ديث وعقلنة ا تمع بكيفية شاملة ، هل ا ـزب السياسي ا سيطر كتنظيم لقوى و أهداف ال جوازية الـصغ ة قـادرا علـى عقلنـة

---

[1] عبد ا العروي نفس ا صدر ص

ا تمع،هل الفئة البـ وقراطية الـ تعيش عيشة الطبقة الوسطى و تفظ بعقلية الـ جوازيـة الصغـ ة ا سيطرة قادرة على عقلنة ا تمع ،هل الطبقة العاملة الـ تنمو و تترعرع ـت ظل حكم الـ جوازية الصغـ ة قادرة على عقلنة ذا ا و عقلنة ا تمع .. لا وز أن يب بتسرع عن أي سؤال من هذه الأسئلة ،و السؤال الذي يستلزم الاحتياط با صوص هو ا تعلق بالطبقة العاملة لأ ا عادة ط آمال الثوري لأن الرومانسية لا تنفع الكـشف عن الواقع فبالنسبة للطبقات العاملة الـ أعرفها ا غرب الكبـ تش إ انعدام القـدرة الوقت ا اضر .[1]

استيعاب مكتسبات الل الية وعقلنة ا تمع غـ كنة لأن ذلك غ صـا الفئـات الاجتماعية الـ صنفها العروي وهو لا يستثـ إلا فئة واحدة وهي الـ جوازية الكـبـ ة، فهل ا طلوب خلق هذه الطبقة ذلك ما يدفعنا إ التفكـ فيه ا نطق الداخلي لطروحات العروي .

إلا أنه يستبعد هذه النتيجة ا تضمنة ليله ويسند مهمة كبـ ة مثل ديث ا تمع إ النخبة ا ستنـ ة والصفوة الراقية فهي جسر العبور للتحديث باعتبارها مستوعبة للتـراث الل ا ،وباعتبار أن ا سألة هي مسألة ثقافية خالصة فإن نشاط هده النخبة ينحـصر ا ال الثقا وليس السياسي لأن:مهمة ا ثقف العرب الآن ليست الاسـتيلاء علـى السلطة ،وإ ا السيطرة على ا ال الثقا .[2]

ولا يكتب النجاح ذه النخبة إلا م أدركت أنه ليس من مصلحتها علـى الإطـلاق التقليل من أ ية التراث الل ا ،بل يتحتم عليها أن تكون ا دافع الأمـ عنـه ،بـل لا تكتسب هذه النخبة الشرعية من السلطة القائمة إلا إذا غدا وجودها مرتبطـا أساسـا

---

[1] عبد ا العروي العرب والفكر التار ي مصدر سابق 193

[2] نفس ا صدر ص48

بالدفاع عن التراث اللا لأن :الواقع الذي ب الاعتراف به هو أن نقـد التـراث اللا يقوي جانب التقليد ،أي كل ما هو عتيق يت ذهننا وسلوكنا.[1] وهذا ا ثقف التحديثي مطالب اليوم بدون شك بتقد مشروعه ا ضاري لتحديث وعقلنة ا تمع .
هذا هو الدرس الذي نستخلصه من ليل العروي للواقع العر .إن هذا التحليل الـذي يبدو عليه اسك لكنه اسك ظاهري لأنه لا يأخذ ا قائق القومية ولا العلميـة بعـ الاعتبار ،إن النخبة ا ثقفة، فهي من الناحية السوسيولوجية ليست طبقة واحدة متجانسة إن ا ثقف يع دائما عن انتمائه الاجتماعي فلا توجد ثقافة معزولة عن هـذا الانتمـاء فهي لا تع عن موع الأمة .كما أن التجربة ال مرت ا حركـة التحـرر العـر وفكرها و أيديولوجيتها قد برهنت على فشلها سواء التحديث أو التنمية .و ـن لا نشك أن العروي هل هذه ا عطيات العلمية و الأيديولوجية والفكرية لكنها اهلـها لكو ا لا تنسجم مع ما أراده و لا تنسجم مع تصوراته التجريدية .لكن هل استطاع من خلال هذه الدعوة التار انية الثقافة العربية أن يقترح مشروعا حضاريا قـادرا علـى اوز التخلف العام .
إن تركيز العروي على دور الأيديولوجيا والصراع الفكري حياتنا العربية ا عاصـرة والدعوة إ التحديث الشامل جعل ا اهه الفكري يبدو تلف عـن يـع التيـارات ا عاصرة ال تفصل التقدم ا ضاري عن التقدم الاجتماعي وا سألة الأيديولوجية .فهـو وقفه الصريح من الثقافة السلفية و رفض كل تركة ا اضي ال لا تـزال تـتحكم سلوكنا وحياتنا يبدو و كأنه يدخل ا ياة الفكرية العربية ب نامج ثوري. لكـن هـل استطاع العروي ذه الدعوة طي حدود الا اهات الإصلاحية .

---
[1] نفس ا رجع ص48

يركز العروي مسألة ديث الثقافة العربية ال تع ديث ا وية العربية علـى دور التحول الفكري والتطور الفكري ويعد التاريخ بالأساس تاريخ أفكار و ـذا يـرى أن العرب ينجزوا شيئا يذكر .هذا ا نطق التحليل قاد العروي إ اعتبار الأيديولوجية العربية منذ عصر النهضة إ اليوم هي صدى للحضارة الأوروبية واعت كل حكم على مد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى ب أن يكون حكما على الغرب نفـسه .إن هذا الطرح يتجاهل يع الإسهامات الفكرية والثقافية ال قدمها عصر النهضة العربيـة وتأسيهم النظري للفكر العر مرحلة شديدة التعقيد حياة العرب وال بيناهـا الفصول السابقة .

إن ا سألة الأيديولوجية لا كن التقليل من شأ ا ، اصة إذا كنا نريد أن لل بـصورة صحيحة مرحلة اجتماعية اقتصادية ،فإ ا تكون بدون جدوى إذا بكن هنـاك جهـد نظري متكامل ،غ أن أ ية ا سألة الأيديولوجية لا تتكشف أبعادها إلا عـ ا ـسألة السياسية .ذلك أن الوضوح الأيديولوجي لا يستمد من الوعي التأملي، بل من التجربـة وا مارسة السياسية ووعي علاقة هذه التجربة ا ية بأفقها النظري الأرقى.فهل اسـتطاع العروي أن يقدم لنا تصورا متماسكا ذه ا سألة ا همة ال يطرحها .لقد قدم تـصورا متماسكا إ حد ما و يبقى علينا أن نكتشف مدى صحته و قدرته التحقيق ووظيفتـه الأيديولوجية .

يؤكد العروي أن ا سألة الأساسية بالنسبة للعرب هي مسألة تأخر و لف الوطن العر وأن التأخر والتخلف الفكري هو علة كل أشكال التخلف الأخرى ،و إذا كان الأمـر كذلك فإن ا همة الأساسية كن أن تتلخص إذن ضرورة توافر بة مستن ة مثقفـة تنصرف عن النضال السياسي وتسعى إ السيطرة وا يمنة على ا ال الثقا الـذي لا يزال يسود فيه الفكر السلفي الإقطاعي وهذه ا همة الثقافية ليست أسهل من الكفـاح

السياسي الذي يظل غ د بدون قيقها على هذا النحو فإن العروي يكرس نوعا من الأنانية الثقافية ا تعالية على الواقع الاجتماعي وهذا الطرح يؤكـد الفكـرة القائلـة أن للمثقف مهمة خاصة .وا م القوة الدافعة للشعب إنه طرح يعود إ فترة القرن التاسـع عشر.[1]

و طا ا أن ا سألة هي با وهر مسألة لف فكري ،فوسـيلتنا للتحـرر هـي تقـد أيديولوجيا التخطي ،وهو د هذه الأيديولوجيا لدى ماركس الـشاب ولا سـيما كتاب الأيديولوجيا الأ انية .وليس فيما يسميه الآخرون العلم ا اركسي أو ماركـسية رأس ا ال ، لقد كان كتاب الأيديولوجيا الأ انية كما يعتقـد العـروي ـرد تعـب أيديولوجي عن التأخر الأ ا إزاء فرنسا و إ لترا ولا وز أن ينظر إليه امل التـصور ا ادي للتاريخ الذي طوره ماركس فيما بعد ،بل كظاهرة أيديولوجية ذات قيمـة ـد ذا ا، و كن اركسية الأيديولوجية الأ انية هذه ،بل يتع عليها أن تغدو تعـب ا عـن وعي العرب لتخلفهم و تأخرهم إزاء الغرب وا تمع الصناعي .ومن هنا تـ ز أ يـة ماركسية الأيديولوجية الأ انية بالنسبة لنا .و هذه النقطة يلتقي العروي مـع الـتفك الإصلاحي إحلال ميكانيك ا ضارات أوروبا والشرق ، ل الديناميك الاجتمـاعي الذي كشف ماركس قوانينه .

إن العروي هذه ا سالة يلتقي هنا أيضا مع خصمه أنور عبد ا لك فهو لا ينظـر إ التأخر قواقع اقتصادي واجتماعي،بل كواقع ثقا حضاري تتكشف معا ه على ضوء تفاعل ا ضارات ،ويعت أيديولوجيا التخلف وضعا ذهنيا عموميا ،ففي كل مرة نسقط

---

[1] جوزيف تش يك الأنتلجنسيا وا زب لة النهج نو 1986

التخلف يصبح أن نستمد العون للتخلص منه من موقف فكـري مثـل ماركـسية الأيديولوجية .وهو يقول أن تبـ هذه ا اركسية يتم بدوافع نفعية إجرائيـة [1] إ ـا أداة فكرية إنسانية ملائمة لوضع فكري إنسا معي .بعبارة أخرى إنه يدعونا إ البحث عن حل شكلاتنا ا طروحة علينا هنا التجارب ال عرفها التاريخ هناك[2] فنحن لسنا إذن بصدد تاريخ حقيقي للفكر ،بل بصدد حالات وعي تلفة و أوضاع روحيـة تلفـة والبحث يهتم هنا بإحدى هذه ا الات ، حالة وعي التخلف و ذه الفكرة هد العروي بالرغم منه للانتقال من التار ية الثقافية إ الانتروبولوجية ا ضارية ، والنتيجة اللازمـة عن موقف العروي هي استبعاد الصفة العامة التار ية للوضع الأيديولوجي ونسف مفهوم التقدم الفكري هذا ا ال. و لنتساءل إذا كان التخلف الأ ا إزاء فرنسا وإ لترا قد أ ب أيديولوجيته ا اركسية ا اصة ،فلماذا لا ينجب التخلف العر أيديولوجيته ا اصة أيضا .و اذا كان على العرب استعارة أيديولوجية التخلف الأ ا ولو حاول العـروي تقد جواب عن ذلك د نفسه مرغما على الانتقال من ماركسية النقد الأيـديولوجي إ ماركسية العلم التار ي أو التوحيد بينهما وقوانينه هذه ا اركسية الأخرى ال لا تل كما يقول حاجات و متطلبات العا الثالث .فلماركسية ال ينبغي أن تتبناها النخبـة العربية حسب رؤيته من أجل ديث ا تمع لا كنها أن تفعل فعلها إلا إذا كانت دليلا للعمل و للتوجيه العام ، ولكنها لا تكون دليلا للعمل والتوجه العام ا ـستقبل إلا إذا ارتكزت إ أساس علمي ،إي إ اكتشاف قوا عامة ذات طابع توقعي وهذا الدليل النظري هو بالذات ما توصل إليه ماركس مرحلة رأس ا ال .لكـن هـذه النتيجـة تتعارض مع ا قدمات الأيديولوجية ال طرحهـا العـروي .فأمـا أن تفـسر قـدرة

---

[1] عبد ا العروي العرب والفكر التار ي مصدرسابق ص172

[2] مد عابد ا ابري ا طاب العر ا عاصر دار الطليعة ب وت ط1 ص50

الأيديولوجية الأ انية على التأث بالاستناد إ قوان عامة للتطور التـار ي ،و أمـا أن تفسر هذه القدرة على التأث بالوحدة الأنثروبولوجية ،أو التكـوين الإنـسا الثابـت فيسقط بذلك التاريخ و لا ق له بعد ذلك أن يطلق على موقفـه صـفة ا اركـسية ويستطيع العروي أن يتجنب هذا الإحراج ببساطة بأن يب بأنه لا يع إطلاقا بفعـل الأيديولوجية ا اركسية الفعل ا ادي ا ماه ي والسياسي ،بل العمل الفكري لأنـه :

حالة ثورة لتدارك تأخر تار ي فالعلاقة معكوسة النظرية سابقة على الوضعية ا لائمة ا[1]

والعمل الفكري يتم على النحو الذي رأيناه من خلال النقد الأيديولوجي الذي تقوم بـه النخبة للفكر السلفي . التحول الذي دث الوضع الفكري الذي يؤدي إ ديث الذهنية ال تؤدي إ ديث ا وية العربية وعصرنتها ، ذا العمل البسيط من قبل النخبة يتم ديث ا تمع وبدون عمل اجتماعي أو سياسي ، كما يوحي بذلك منطق العروي النخبوي .يلتقي هنا مرة أخرى العروي داعية ا داثة و ا عاصرة مع خصمه أنور عبـد ا لك داعية الأصالة وا صوصية نبذ ا للعمل السياسي حيث يعتمدون فقط علـى فلسفة التكنوقراط و النخبة لأن النشاط الثقا وحده قادر أن يشع على ا تمع و ركه و يغ ه فلا حاجة إ فوضى الشعب .إن طرح عبد ا العروي ،فضلا عن إصلاحيته ، يعود بنا إ ا ثالية أ انية قبل ماركس ال كانت ترى أن تغي الواقع أمر يلحق بالتغي الفكري ،غ أن العروي يع أبعاد وحدود هذا التحول الفكري الكب فيب أن الدعوة إ تقد ا سائل الثقافية والفكرية كخطوات سابقة على كل عمل سياسي بعيد ا ـدى يكون صا ال جوازية .وهو لا يريد نب هذه النتيجة ، بل يعلق بـصراحة أ يـة فصل التقدم ا ضاري، أي الفكري عن ا سألة الاجتماعية .

---

[1] عبد ا العروي العرب و الفكر التار ي مصدر سابق ص173

يربط العروي ماركسيته بالتارخانية ويوحد بينهما عبارة الماركـسية التار انيـة يضيف إ الماركسية التار انية عنصرا ثالثا هو اللا الية و يعتقد العروي أن التار انيـة نظرة تسود كل العا المتقدم اليوم و أن منطق العمل و الإ از مقصور علـى الـوعي التار ي الأمر الذي يوحي بأن الإنسانية تشهد قبل بزوغ هذا الوعي ولات هامـة كبـ ة ، وينوه بأن التار انية و الفكر التار ي الذين يسودان العا ثلان نظرة المتمـع الصناعي' الاشتراكي والرأ ا على السواء' إ التاريخ فهذا المتمع سيطرة على أذهان من يوجهه من مثقف وساسة وفاعل اجتماعي فكرة إ ابية التاريخ و أ يته وتطـور التاريخ المستمر والنسبية و فكرة كون التاريخ عملية تطورية مستمرة وأن معـ التاريخ متضمنا التاريخ ذاته وأن التطور لق كل شيء فليس ة ذات عليا أو صورة ثابتـة تنتصب فوق صـ ورة التاريخ و ا ياة .

وإذا كان العروي قد تبـ ماركسية النقد الأيديولوجي لأ ا لق الواقع وتتحكم فيه فهو يتبـ التار انية لأ ا تقول تمية المراحل ولا سيما على المستوى الثقا وبالتغـ والتطور الذين يؤديان إ منطق العا ا ديث 'ا داثة' وا ع العلمي ذه التار انية بتطورهـا المرحلي هو أن من الضروري رد أو تأجيل مطامح الناس إ التجديد الاجتماعي ريثمـا يتم اقتباس الثقافة اللا الية ، والأساس الوحيد الذي كن أن تقوم فوقـه كـل ثقافـة معاصرة. والتمهيد الضروري الذي عل تطلعات الأمة فيما بعد جديـة وذات قيمـة وجديرة بالاعتبار .و رغم تنويهه بإمكان اقتباس الثقافة البـ جوازية،كأحـد مقومـات التار انية العا الثالث بدون طبقة برجوازية إلا انه لا يستبعد ليله إمكان ازدهار الطبقة البـ جوازية لأنه :إذا كان لا بد من الاختيار بـ المنهج التقليدي و بـ اللا اليـة فإن أختار هذه الأخـ ة [1] . أي الرأ الية وثقافتها اللا الية أحسن بكثـ مـن وضـع

---

[1] عبد ا العروي العرب والفكر التار ي مصدر سابق ص16

القرون الوسطى الذي نعيش فيه. و العروي ذاته يتمسك بالصفة اللا الية ذه الرأ الية ، أن تار انية العا الثالث ا تخلف ال يدعو إليها لا تتعارض مع ميول ا تمع الغر ا تقدم ومع التطور الرأ ا الراهن الغرب ،ذلك أن الغرب لا يرفض تار انية ع ـ ا التخلف ،بل انه يرضى ا يقال من وجهة نظر التار انية حول ماضي الغرب أي حـ ول العا ا تخلف الآن وحول اعتبار العا الثالث عا ا ر رحلة أرقى من تطوره .

إن العروي رغم الترتيبات ال يضعها و ا قارنات ال يستشهد ا فإنه ينتهي إ موقف يتعارض مع التار انية ذا ا حيث يرى أن التاريخ هو وعي الفرق ب ا تمعات فيضعنا فورا لا قلب ا دل الاجتماعي الداخلي ،بل ال آخر عا ي ، ال العلاقـ ات ب ا ضارات وهي علاقات دد النسب الكمية للصعود وا بوط ا ضاري ولتقدمهما وتراجعهما ا يكانيكي .

إن إبراز مكانيك ا ضارات هذا على حساب الديناميك الاجتماعي ثل ابتعادا علـ ى رى التاريخ ا قيقي الإنسا الذي يصنعه البشر نـ شاطهم الـ واقعي ا نـ تج و صراعا م و علاقا م القائمة إطار تمع معـ ،والذي ينعكس حالة لاحقة على مستوى عا ي علاقة ب ا ضارات و ا تمعات وسواء أكانت هذه العلاقة ثقافية أو تكنيكية .

إن التار انية ال ترفض ثنائية التاريخ و ذاته ومبدئه ا ارجي وال تعتـ أن معـ التاريخ مستمدا من الطور التار ي نفسه ولا ذات عليا يمن عليه، إن هذه التار انية تنقلـ ب عند العروي إ ثنائية التاريخ ا اص والتاريخ الآخر .فمع أنه يرفض مـ ن الناحيـ ة الشكلية ا وقف التار ا الذي يوحد ب التاريخ و ذاته إلا أنه بإنكاره الواقع التار ي العر و ريده من كل ديناميكية و حركة داخلية وبتأكيده على نفي قيمـ ة التـ راث الثقا وعلى ضرورة اقتباس الثقافة الغربية وتبـ ا داثة التامة ا ـ ستعارة مـ ن الآخـ ر

بوصفها طريق ا لاص من ا وروث لأنه :لا مفر من الاعتراف بأن حظـوظ العقلانيـة الشاملة عندنا ضعيفة ور ا مستحيلة إذ النظام مشيد لكي يضمن لذاته الاستمرار علـى ا الة ال هو عليها .[1]

إن هذا الطرح عل من عنصر خارجي اما على الواقع العر وحاجاته وغ صادر عنه عل منه مقياسا و مبدأ موجها له .وهكذا لق العروي ازدواجية التـاريخ العـر والتاريخ الآخر ا تعا عليه ،فإذا كانت الذات العليا عند ا فكرين الآخرين تتمثـل روح الأمة أو التكوين الطبيعي أو غاية التاريخ ،فهي هنا صورة الوجود الغر ا ضاري الثقا ، صورة أوروبا ال خلفها الزمن وراءنا وهي صورة لا تفتقر إ الثبات بالنـسبة إلينا .فنحن ماض الغرب و غرب القرن الثامن عشر هو مستقبلنا الذي سبقناه و الـذي يهتدي به مع ذلك .و السبب ذلك أننا : نعرف عهد الأنوار ا اضي ولا كـن ال أن تصر الطريق إ ا رية الفكرية بدون أن وض هذه ا عارك وعلى ا اركسيو أن يكونوا الواجهة لكي يعطوا مع قولا م .[2]

ا طلوب من ا اركسيو العرب، بل يتع عليهم إذا أرادوا أن تكون قولا م معـ ولا يتحولون إ ماركسيو غ معرفة أن يبشروا بعصر الأنوار الذي نعشه الذي يع آخر التحليل شرح عصر بدايات النظام الرأ ا ،بعبارة أخرى يدعو العروي القـوى التقدمية العربية أن تتخلى عن وهم التنظيم السياسي ودوره التثقيف ورفـع الـوعي الأيديولوجي من أجل التغي ا قيقي ، لأن العروي لا ينظر للغـرب بوصـفه هيمنـة واستغلال واحتلال اصة ما تطرحه العو ة من نظرة أحادية للتاريخ البشري تتنكر فيـه للتنوع والاختلاف ،بل عل من تار ها اية لكل تاريخ من خلال طرحها قولة ايـة

---

[1] عبد ا العروي العرب و الفكر التار ي مصدر سابق ص194

[2] نفس ا صدر ص 149

التاريخ الذي لا تع سوى هيمنة تاريخ الآخر على مصائر الشعوب. إن العروي كـان باستطاعته أن يتجاوز هذه الازدواجية لو أنه اعتمد على مبدأ وحدة التـاريخ الإنـسا و ول قوان التطور التار ي واكتشاف مع التقدم الإنسا والتار ي قلب العملية التار ية الواحدة تتجلى بلدان تلفة ليا خاصا ،ولكن عـدم قيامـه باكتـشاف ديناميكية ا تمع العر وتطوره القانو ،وعدم ليل حاجات ا تمع العر وتطلعاتـه وإمكانياته و وقوعه ت النموذج الأورو التقدم لت ير عملية التحديث ،إ ا يهدف ،كما ذكرنا ،إ إحلال تفاعل ا ضارات ا يكانيكي ل الديناميك الاجتمـاعي .و نفس الوقت إ خلق ازدواجية الواقع ، فمن جهة الواقع التار ي العر ا تخلف وا روم من كل قوان داخلية ذاتية قادرة على ريكه ، ومن جهة ثانية واقع خارجي يتجـسد تارة صورة التنوير الأورو اللا وتارة أخرى الغرب ا ديـد ا ـصنع .لكـن اللا الية ال نوه ا العروي ليست وضعا ثقافيا ،أو موقفا فكريا فحـسب بـل وضـعا وموقفا اجتماعيا ويظهر هذا ا انب عنده أحيانا على و مبعثر وغ متماسك ،وذلك ع انتقاده للقوى ا هيمنة الوطن العر ،كما يظهر أيضا رفض النشاط الـسياسي الشع من أجل ديد حيا ا وتطلعا ا إ التقدم الاجتماعي .

ولعل العروي يعتقد قرارة نفسه أنه لا لو من براعة سياسية وحنكة حـ يطـرح تكتيك إقرار اللا الية أولا اوزها ثانيا فطا ا أن اللا الية تقتصر على التحول الفكري فهي لا ثل خطرا على مصا القوى ا هيمنة والفئة اكمة .بل إن هذه اللا الية ا قترحة هي الوسيلة ا لائمة لاستمالة القوى ا هيمنة ونيل ا ضوة لديها ور ا مستشار عنـدها لإقناعها شروعه اللا ا .

وإذا كان بعض دعاة ا داثة واللا الية قد جعلوا من القضاء علـى الفكـر الإقطـاعي والسلفي مدخلا للانتساب إ نواد النخبة والانتلجانسيا الراقية ،فإن مطـامح العـروي

ال تبدو و لأول وهلة كبـ ة جدا ولا تقبل أقل من ـديث ا ـتمع ،ترتد ا ـقيقـة إ
موقف سياسي جدا متواضع ،فهو إذ يشـ ،كما ذكرنا إ إمكانية ـول الفئة ا ـاكمـة
إ حكم حيادي بـ الطبقات يأمل أن تتبـ هذه الفئة ذات يوم لـ اليته و كل ما يفكر
به أو يأمله يفترض أن تكون ا ـماهـ الشعبية ا ـتخلفة السلفية ا ـاهلة غائبة ـاما .

الفصل الثالث

مفهوم النهضة و ا ـدلية الاجتماعية عند أنور عبد ا ـلك

1 مفهوم ا صوصية والاستمرارية التار ية
2 ا شروع ا ضاري وا دلية الاجتماعية

مفهوم النهضة وا دلية الاجتماعية
عند أنور عبد ا لك

مع ظهور الفكر القومي العر بدأ ا ديث يتزايد عن ا وية وا صوصية وأ ية ا فاظ عليهما . وبدأ الكث من الباحث العرب يولون أ ية إ هذه ا سألة الفكرية و القضايا الأخرى ا رتبطة ا ، مثل خصوصية ا فاهيم والتصورات إ حد جعلت بعض ا شتغل بعلم الاجتماع يتحدث عن إم يالية ا فاهيم وا قولات ا ا من تأث كب على الباحث

توجيه تفكـ ه . ويكون ا تأث أكـ وسيطرة قوية إذا استخدم الباحـث ا فـاهيم التحليلية ا ستوردة من نسق آخر دون أن يكشف ا لفية ا عرفية والفلسفية ذه ا فاهيم ا ستوردة .

لقد بدأ الكث من ا فكرين العرب ، و اصة مع بروز ظاهرة العو ة وما تطرحـه مـن مفاهيم وتصورات ، يشعرون بأن ا ناهج ال يتم استخدامها حاضر الفكـر العـر ليست ايدة اما ، بل يرون أ ا تع عن موعة من القيم ال دد ال الرؤية ومسار البحث وتقرر مسبقا كث ا من النتائج وهذا يعد يزا فكريا ، أي وجود موعة مـن القيم الكامنة ا ستترة النماذج ا عرفية والوسائل و ا ناهج البحثية ال توجه الباحـث دون أن يشعر ا . وح إن شعر ا وجدها لصيقة با نهج إ درجة يصعب الـتخلص منها .و كن القول أن هذه ا فاهيم و القيم كث ا ما تؤخذ اذج أو صور ازية معرفية، فنحن أن دثنا مثلا عن فكرة التقدم نكون قد تبنينا صورة ازية تشبه ا ركة التار ية با ط ا ستقيم الذي يؤدي إ نقطة و لينا عن الأشكال الدائرية ، كما أننا نكون قـد أخذنا بفكرة التراكم الكمية وأصدرنا حكما قيميا مسبقا على القد وا ديـد يـث يصبح الأول سلبيا والثا إ ابيا على أن القد قد مل الكث من ا ضام الإنـسانية ا ية والإ ابية وتكون قادرة على الاستمرار والإضافة . وهنا يطرح سؤال اذا لا يتلمس الفكر العر ا عاصر آفاق فكرية جديدة فكر له آلياته ومناهجه و مرجعيته ويفتح بـاب الاجتهاد اصة و هذه ا فاهيم الوافدة.

إن ا ميع يهيمن عليه الإحساس بأن هوية الأمة وخصوصيتها ا ضارية ، سواء أكانت قومية أو دينية مهددة بسب تبنيها لنماذج ورؤى الآخر ا غاير دون إدراك عميق أحيانـا للخلفيات والتظمينات ا عرفية ذه النماذج وهذا لا يع التخلي عن النماذج الـسائدة

بالضرورة ، وإ ا لتكون ثابة وسائل أكثر تركيبا لدراسة ا تمعات العربية الإسـلامية ، والظواهر ا اصة بنماذج ا نطقة العربية الإسلامية وفكرها ا ع عنها . ـذا ا عـ إن الإضافات ا قترحة ال تع عن تفرد شعب أو أمة إثراء النماذج وا فاهيم الـسائدة بتوسيع حدودها والامتزاج ا يث تتحول من اذج غربية تستند إ معطيات ا تمـع الغر ،إ اذج عا ية إنسانية تستند إ معرفة وثيقة مركبة بكل الوحدات ا ـضارية بكل خصوصيتها .

إن التركيز على ا صوصية ا ضارية لا ينبغي أن يؤدي إ التنكر للفكر العا ي الـذي ثل الفكر الغر جزأ أساسيا منه كما قد يؤدي إ إنكار الكث من الاكتشافات الـ توصلت إليها ا دارس الغربية ا ختلفة .إن إشكالية الفكر العر ا عاصر تكمن ضرورة البحث عن الصيغ ا لائمة ا بدعة بيننا وب الآخر،وهذا يتطلب عملا نظريا ومنهجيا من أجل توط الكث من ا فاهيم ذات الصبغة العا ية ومنحها ا شروعية الداخلية ح تلك هذا الفكر القدرة على التكيف مع مسار التاريخ ا اص .وهذا لا يتحقق إلا من خلال نظرة علمية شاملة تأخذ ا سبان ا سار التار ي ا وضوعي ،أي الانطلاق من ا اص إ العام .وهذا يتطلب جهدا فكريا يأخذ الفكر الإنسا وليته .

تأسيسا على ما تقدم فإنه يعد من ا فيد اقتراح مصطلحات ومفاهيم وأدوات وقيم معرفية تسهم بلورة موقفا فكريا يتسم بقسط كب من الاستقلال وا وضـوعية وا يادـة. وعلى سبيل ا ثال لقد عرف التقدم ا ضاري بالنسبة لنا كعرب باعتباره اللهث والركض واللحاق بالغرب ، وبالتا عد الغرب هو النموذج ا ضاري وا ثل الأعلى ب أن نصل إليه ، بل عد الغرب القيمة ا طلقة ال ب تبنيها .و اول ا ناهج وا فاهيم ال تدور إطار هذه ا فاهيم أن دد التقدم و التخلف من هذا ا نظور فاقترابنا من الغرب ـدد

تقدمنا ، أما الابتعاد عنه نكون قد توغلنا التخلف أي أصـبح الغـرب و مرجعيتـه الفكرية مرجعية وحيدة و ائية مطلقة .

ويعد ا فكر أنور عبد ا لك من ا فكرين العرب الذين يسعون إ تأسيس وجهة نظـر فكرية اول استرجاع البعد ا ضاري شروع النهضة العربية الإسلامية مـن خـلال العمل على إعادة صياغة بعض ا فاهيم الفكرية ال تكن متداولة، اصة أوسـاط دعاة ا داثة و التنوير . مثل ا صوصية والأصالة ولاسـتمرارية التار يـة ، النهـضة ا ضارية .وهو يتناول هذه القضايا بلغة سوسيولوجية واضحة ويضعها ضـمن رؤيـة فكرية وحضارية وهو ينوه بأن ا سألة الآن تدور حول الانتقال من التدهور ا ضاري إ النهضة ا ضارية و: على هذا الأساس فإن إشكالية حركة التحرر العا العر ليست إشكالية الانتقال من مرحلة الاحتلال والتبعية والرجعية إ مرحلة الاستقلال والتحـرر والثورة الاجتماعية ، وإ ا على وجه التدقيق الانتقال من التدهور ا ضاري إ النهـضة ا ضارية.[1]

ومن أجل هذه النهضة ا ضارية يقترح مشروعا حضاريا للأمة العربية ولقد عـ عـن مشروعه هذا أكثر من موقع، بدا من كتابه/ا تمع ا ـصري وا ـيش /وا دليـة الاجتماعية/ الصادر باللغة الفرنسية و/الفكر العر معركة النهضة/وانتهاء بكتابيـه ريح الشرق /وتغي العا /وكتاب/ الإبداع وا شروع ا ضاري/ .هـذا فـضلا عـن إسهاماته ا ختلفة ا ياة الفكرية العربية .فما هي ملامح هذا ا شروع ا ضاري الذي يرمز إليه بريح الشرق .

وهذا ا شروع ا ضاري ا قترح لا يتحقق نظره إلا على أنقاض السراب الثقا ، أي القضاء على ذلك الوهم ا تأصل عقول وقلوب العديد من ا فكرين العرب الزاعم أن

[1] أنور عبد ا لك الفكر العر معركة النهضة دار الآداب بـ وت ط3 1981 ص202

لا خلاص إلا الغرب ولا تطور إلا ويسد دروب الغرب ولا عصرنة إلا مواكبة الفكر الغر [1] .إن هذا الفهم لا يهدف إلا إ هيمنة الفكر الغر على العـا العـر ويدعو إ التنكر صوصيتنا التار ية وأصالتنا ا ضارية ا وضوعية . ويذهب إ حـد ا ام أصحاب هذا التوجه الفكري ونعتهم بالعملاء ا ضاري الذي يكرسون الـسيطرة الغربية وعزلنا عن ضة الشعوب الشرق [2] .كما يؤكد أن العا العر رغم ا صار ا ضروب عليه اليوم و اولة إجهاض ضته ا ضارية ، تل مكانة واضـحة جبهـة ا تمعات والشعوب والأمم ال تتحرك بشكل تدر ي و احتلال مكانتها الفعالـة ريك مفاتيح ا بادرة التار ية وهذا هو ما يعنيه بريح الشرق الذي يقوم علـى أسـاس إسهامات ا ضارات والثقافات الك ى العا بدلا من هيمنة قطاع متقدم من الغرب على مصائر الإنسانية على بقية العلم بواسطة النقل النمطي [3] .

إن ا شروع ا ضاري ينبع إذن من الذات أي من تمع قومي دد الذي يعتمد علـى ا صوصية الذاتية

لتقد مضام ومسالك جديدة غ منقولة واجهـة ـديات إشـكالية التحـديث ومواجهة العصر ومواكبة الصراعات .انطلاقا من هذه الأرضية نتساءل ما هي مكانة أمة العرب من ا قومات التار ية والاجتماعية ال بإمكان الإبداع الذا على مـستوى واسع وفعال أن يسهم ضتنا ا ضارية. يؤكد أن هذا يطرح ضمن مشروع حضاري الذي قلبه تنطلق التعبئة والريادة والإبداع .وليوضح أكثر طبيعة ا شروع ا ـضاري

---

[1] أنور عبد ا لك الإبداع وا شروع ا ضاري دار ا لال القاهرة ط1 1991 ص 108

[2] أنور عبد ا لك الإبداع وا شروع ا ضاري دار ا لال القاهرة ط1 1991 ص 108

[3] أنور عبد ا لك الإبداع وا شروع ا ضاري نفس ا رجع ص157

الشامل الذي مع ب ا صوصية التار ية و ديات ا رحلة الآنية والرؤيـة ا ـستقبلية بوصفه مشروعا تد إ فلسفة التاريخ أكثر ا يندرج الإطار ا ألوف .

ولكي دد طبيعة ا شروع يز ب ثلاث مستويات هناك ا شروع الاجتماعي وهـو الذي يتخذ عادة شكل برنامج لتنظيم سياسي أو دولة حسب الظروف القائمة ويتمركز ب أيدي فئة أو فئات ددة . ذا ا ع فإنه يع عن طبقة اجتماعية داخل ا تمع .أمـا ا ستوى الثا فهو ا شروع القومي الذي يعده أ ل من ا شروع الاجتماعي لأنه ينبـع من القوى ا ية تمع عند نقطة التهديد واستشعار غالبية ا واطن بأنه لابـد مـن سياسة للإنقاذ. فهو ذا ا ع يتعدى الأرضية الاقتصادية و الاجتماعيـة للمـشروع الاجتماعي فيعيد تشكيل ا ياة الاجتماعية إطار الوطن بأسره مع العناصر التكوينية وفئاته ا تناقضة انطلاقا من مبادئ عامة يلتف حو ا الوطن ،سواء أكانت آنية أو تار ية أما ا ستوى الثالث فهو ا شروع ا ضاري الشامل الذي مع ب ا صوصية التار يـة و ديات ا رحلة الآنية والرؤية ا ستقبلية .وهو يتميز عن النوع الآخرين بأنه مـشروع متكامل من حيث كونه يهدف إ أن يكون الإطار الأعم لكافة ا طط وا ـشروعات وا بادرات داخل تمع مع .أي ديد ا كانة ا ضارية ب التكوينـات ا ـضارية الأخرى.[1]

إن هذا ا شروع ا ضاري الذي دد ملا ه داخل ا تمع القومي ا دد فإن توصـيفه الكامل لا يتحقق إلا إطار يزه عن ا شاريع ا غايرة ال لا يرى فيهـا إلا مـشاريع هيمنة .و ذا فهو اول ليل ما ب ا ضارات من اختلاف. ذا فهو يتـساءل عـن حقيقة ما يطلق عليه النظام العا ي الذي يتبدى بوضـوح كامـل شـكل سياسـي واقتصادي تنتظم إطاره وحدات وأ اط من العلاقـات تنطـوي علـى صـراعات

---

[1] انور عبد ا لك الإبداع وا شروع ا ضاري مصدر سابق ص165

ومواجهات وعمليات تنمية وتطور اجتماعي وعمليات ديث تقفز أحيانا بسرعة وترتد أحيانا أخرى .ولقد برزت إطار هذا الشكل منذ 1945 قوتان حضاريتان عظيمتان وكأن غالبية العا أي القارات الثلاث أسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية لا وجود ـا إلا بوصفها امتدادا تابعا للقارة الأوروبية ،وكأ ا هنالك عا مغمور وراء النظام الثنـائي الذي كرسته اتفاقية يالطا عام 1945 ففي هذه الاتفاقية تقسم العا ب النموذج ا ضاري الغربي وبالتا تكرست ا يمنة ا ضارية الغربية علـى العـا أي رؤيـة حضارية واحدة [1] وهذه السيطرة الغربية على بقية العا امتدت إ الفكر العر الـذي ينسب إليه نة التناقض الفكر العر فهو ثل الرصيد الفكري رحلة ا يمنة الغربية . ويتجلى ا وجة الغربية السائدة معظم الات ا ياة الاجتماعية ال تكاد تكـون مسطرة اما على القطاع ا ديث من الفكر والفلسفة العربية وأيديولوجية الأحـزاب السياسية العصرية يعها يهتدي دى هذا الفكر الغر وفلسفته الـسياسية . والفكـر القومي العر هو الآخر يواكب الا اه الفكري السائد ركات الوحدة السياسية ال شهد ا إيطاليا وأ انيا ، إ درجة اعتبار موع ا تمعات البشرية ا تواجـدة إطـار العا العر وكأ ا إيطاليا أو أ انيا أخرى .وهذا أدى بالفكر العر إ اهل ا ـسار التار ي ا وضوعي ا غاير اما تمعات عا نا العر [2] .

إن هذه ا يمنة الغربية على العا بدأت تفقد زمام ا بادرة التار ية بعد انتـصار الثـورة الصينية وانتصار العرب حرب أكتوبر حيث بدا التغي العظيم بذلك اخـذ الـشرق

---

[1] أنور عبد ا لك تغي العا عا ا عرفة الكويت ط 1 1985 ص24

[2] أنور عبد ا لك تغي العا مصر سابق ص 206

تلف عن ا ضارة الغربية .و يذهب إ حد اعتبار عصرتا هو عصر ا ا ة مـع هـذا الغرب وا ا ة ا ضارية بـ الشر والغرب[1] .

والشرق عند أنور عبد ا لمك ليس الشرق ا غرا ، وإ ا هو كل ما ليس بالغرب ، إنـه كن تسميته ببلدان العا الثالث أو البلدان النامية ، أو ا تخلفة ،أو ا نـوب مقابـل الشمال .إنه مع من دول وشعوب القارات الثلاث أسيا وإفريقيا وأمريكـا اللاتينيـة وبتعريفه يتألف هذا الشرق ا ضاري من :إطار ا ضارة الصينية مع ا نـاطق الثقافيـة ا شكلة له، منطقة الإسلام ،الثقافة ا ضارية ا توسطية من مـراكش حـ الفليـ ،إفريقيا السوداء بعض قطاعات أمريكا اللاتينية . وا ركزان ا ركان للشرق ا فهوم على هذا الوجه ا إذن الص قلب الدائرة الأسيوية ، والعا العر حول مصر قلـب ا نطقة الإسلامية [2] . هكذا يكون الشرق ا ضاري الذي يتميز بعقلية حضارية متباينة اما عن العقلية ا ضارية الغربية .هذا هو جوهر عصرنا إنه عصر الوحدات ا ـضارية ا تقابلة وعلينا ن العرب ألا نتخلف عن ذلك و ذا ينبغي أن نستبعد : النظرة الغربيـة وإذا استبعدناها نكون قد استبعدنا ا طر الأكـ وا هنا إ الفهم الـسياسي الـواقعي ركة التاريخ وندرك عندئذ أن لنا ا قام الأول كحليف حضاري ومصـ ى حركـة الشعوب ا ناهضة للهيمنة الغربية أسيا وإفريقيا و أجراء من أمريكا اللاتينية [3] .

إن التناقض الأساسي عصرنا ليس بـ مشاريع اجتماعية واقتصادية ،بل هو تنـاقض حضاري شامل بـ شرق واحد متجانس ،وغرب واحد متجانس، هذا الأخـ الـذي يسعى بكل الوسائل ا ادية والفكرية ليتصدى لنهوض الشرق . و تد ا امات أنور عبـد

---

[1] أنور عبد ا لمك ريح الشرق دار ا ستقبل العر القاهرة ط1 1983ص136

[2] أنور عبد ا لمك ريح الشرق مصدر سابق ص224

[3] أنور عبد ا لمك ريح الشرق مصدر سابق ص170

ا لملك للغرب لتشمل الطبقات العاملة وا ركات الاجتماعية ومؤسسات ا تمع ا ـد فهي :جزء تكوي لا يتجزأ من ا يمنة الغربية ال هي مرتبطة اما تار يا و مـ صلحيا بالاستعمار وا يمنة الصهيونية [1].

إ ا الرؤية ال يقدمها لنا عن الغرب،فهو كتلة حضارية متجانسة واحدة ، وهو لا اول أن يبحث عن التنوع والاختلاف داخل هذا الغرب ولا حـ تنوعه الثقا والأيديولوجي ذا ا ع فإن الاختلاف بـ الشرق والغرب ليس رد اختلاف وتفـ اوت النمـ و والتقدم ومن ا مكن للشرق أن يسعى لكشف لفه ، ا يضعه على مـ ستوى التـ اريخ العا ي، الذي يصلح أن يكون مقياسا علميا لفهم ا وقع ا ضاري ذه الأمة أو تلـ ك وبالتا كن اللحاق ذا ا ستوى ا ضاري،سواء أكان عند الغـ رب أو غـ ه .إنـ ه يتجاهل هذه ا عاي العلمية ويؤكد أن الاختلاف والتباين يكمن الطبيعة العقلية لكل منهما [2] .إن هذه الطبيعة العقلية ا ختلفة ال هي ثابة جواهر قائمة بذا ا لا كـ ن أن تلقي أو تتواصل ضمن حوار حضاري، وأي حوار يتحول إ تبعية فكرية فينشأ التناقض وهذا ما أدى بالفكر العر إ تبعيته للفكر الغر ، مفاهيمه ومناهجه فأصبح بعض ا فكرين نتيجة هذه التبعية ينكر الأصالة باسم العصرنة وبعضهم ينكر العصرنة باسـ م الأصالة،أما البعض الآخر يقيم بـ الأصالة والعصرنة جسرا هشا من اللقـ اء ا فتعـ ل أو التركيب فيغلب مفهوما على مفهوم وهو يستمسك ما معا ركاكة وسطحية[3] .

لكننا نتساءل عن حقيقة هذا التناقض هل هو رد تناقض فكري نتيجـ ة اخـ تلاف ا نطلقات النظرية وا نهجية، أي تناقض فكري خالص و رد فكر هؤلاء ا فكرين أو

---

1 أنور عبد ا لملك ريح الشرق مصدر سابق ص170

2 أنور عبد ا لملك تغي العا مصر سابق ص 237

3 أنور عبد ا لملك الإبداع وا شروع ا ضاري مصدر سابق ص132

هو تناقض بـ فكرهم و واقع حيا م ،بعبارة أخرى هل التناقض فكر هـؤلاء بـ الأصالة والعصرنة نابع من الواقع ا تناقض ، أم أن تبنيهم الفكر الغر بنظرياته ومفاهيمه ومناهجه . وهذا يقودنا إ تساؤل ألا يوجد هذا الفكر الغر ما يستحق الوقـوف عنده وتبنيه . إن هذه التساؤلات ابه أي باحث اصة ا يتصدى سألة على غايـة من الأ ية و ا ساسية وا طورة مثل مسألة جدل ا ضارات وموقع هذه ا ـضارات على لك التاريخ العا ي، غ أنه يتخطى يع هذه التساؤلات ويذهب إ حد اعتبـار الفكر الغر ثل الرصيد الفكري رحلة ا يمنة ، بل هو رد افتراضات علمية لا غ . ذا التعميم يتم إنكار الفكر الغر كله و اصة ذلك الذي نشأ منذ القرن ا امس عشر حـ القرن العشرين فكرنا العر .[1] أن هذا الرفض للآخر ينسجم اما مع تفكـ أنور عبد ا لك الذي يسعى لتأسيس وجهة نظر ترفض التواصل الذي يرى فيه رد سـيطرة الغالب على ا غلوب أو انبهار ا غلوب بالغالب ومقابل هذا الرفض للآخـر يـدعو إ التمركز على الذات وتعبئة طاقا ا لتحقيق ذلك التمركز وتعبئة الطاقـات والقـدرات لتكون قادرة على التصدي وتفتح الأبواب للإبداع الذا العا العـر .[2] أن هـذا التفكـ ينتهي إ مقابلة مركزية ركزية أخرى ،مركزية عربية إسلامية مقابل مركزيـة غربية.

ا لا شك فيه، إن أي مشروع للنهضة ا ضارية لأي أمة يكمن بالدرجة الأو رير الذات من يع ا عوقات . وهذه الذات ا ضارية لن تتحقق بتقليد غ صحيح وغـ واع ناهج ومفاهيم غ نابعة منها .لكن تأكيد الذات و ريرها وتطويرها لن تتحقق إلا وقفها ا وضوعي من ا قيقة حو ا .وهذا ا وقف من الفكر الغر غ موضـوعي لأن

---

[1] أنور عبد ا لك الإبداع وا شروع ا ضاري مصدر سابق ص145

[2] أنور عبد ا لك الابداع والشروع ا ضاري مصدر سابق ص145

هذه النظرة تواجه الفكر الغر مواجهة فكرية ـردة تتجاهل ما وراءه من مواقع ومواقف اجتماعية. ذلك أنه ا قيقة ليس هناك ما يسمى بالفكر الغر على إطلاقه ، و اصة ال العلوم الإنسانية فهو مدارس وا اهات وتصورات وأفكار ونظريات تع ع ـن مواقع اجتماعية تلفة ومتقابلة. ذا ا ع فهو ليس واحدا متجانسا .كما أن هذا الفكر بلغ مستوى العلمية ا وضوعية ، أي مستوى العمومية والشمولية والكلية كث م ـن أفكاره ونظرياته وتطبيقاته ونتائجه ا يرتفع به فوق مستوى التحدي ـد أو ا ـصوصية الأوروبية. هنا تنشأ تساؤلات عن ا لفية الفكرية، أو بعبارة أخرى ماذا وراء هذا ا وقف الفكري وأين يريد أن يصل بنا من خلال موقفه من ا ضارة الغربية وفكرها ا ع عنها .لكن هذا لا يع إنكار ا صوصية، فكل تمع يتفرد ملة من ا ميزات وا ـصائص وهي عامل أساسي عملية التغ الاجتماعي .لكن ا سألة تطرح كيفية التعامل مع هذه ا صوصية و منهج معرفتها و كيفية توظيفها خدمة ا هام التار ية ال تطرح على هذه الأمة أو تلك، يث لا تتحول إ عائق وجه هذه ا هام ا ضارية ال ـ ا ترقي الأمم سلم التاريخ العا ي .ولا خلاف أيضا ا يؤكد أن هدفه من طرح مسألة ا صوصية ا ضارية الفكر العر بوصفها أداة تسليح هذا الفكر بأداة علمية مبني ـة على التحليل التار ي ا وضوعي من أجل الإفصاح عما هو أصيل حقا الاس ـتمرارية التار ية وا ضارية الذي يسعى إ اكتشاف عنصر التفرد والتميز من أجل إثرائه ومنحه الوسيلة الفعالة لتطويره على أساس الأصالة النابعة من الذات دون تقليد الآخر[1]. إذن فإن ا دف من وراء هذا ا وقف من الغرب هو البحث عن تفردنا و يزنا عنه .و ذا يق ـدم رؤيته ال تتميز كما يقول عن ا شروع الغر .

---

[1] أنور عبد ا لك تغي العا مصدر سابق ص50

نستطيع أن نبـ أربعة أبعاد للخصوصية العربية ، أول هذه الأبعاد الأربعة هي خصوصية الوحدة القومية ولإ انية الفلسفية ونتبينها أكثر علـى لـسانه:وإذا نظرنـا بإمعـان إ ا تمعات الـ منها تكونت الأمة العربية قبل مرحلة الفتح العر والإسلام و أيضا بعـد هذه ا رحلة، د أ ا تتميز بكو ا غالبيتها – وخاصة مصر ،و منطقة ما بـ النهرين وأيضا من ناحية أخرى ا غرب- تمعات اتسمت بالاسـتمرارية الـسكانية الزراعية القائمة أغلب ا يان على ما يسمى با تمع ا ائي ..هذه ا تمعـات علـى تنوعها مناطق تلفة يزت بالوحدة الوطنية هو ما نطلق عليه الأمة أو العروة الوثقى ، أو با صطلح السياسي ا بهة الوطنية ،وكذلك بالإ انية الفكرية الفلسفية الـ أصـبحت العصر ا ديث هي الإ انية الدينية التوحيدية ،سواء على ط ا سيحية قبل الإسلام أو على ط الإسلام غالبية ا ال تمعاتنا العربية جنبا إ جنب مع ا سيحية الشرقية[1] ولكن سرعان ما يقصر هذه الإ انية الفلسفية على الإسلام السياسي الذي هـو علـى حسب تعبـ ه نظرية اجتماعية للصيغة الوطنية والتطور الاجتماعي أكثر ا هو ـرد دين لقد خلقت هذه الطبيعة العامة للإسلام وضعا يعد معه مكان لأية فلـسفة سياسـية شاملة[2] .

أما البعد الثا ـذه ا صوصية العربية فهي الدولة ا ركزية ا وحدة الـ تقوم على جيش وطـ :إن خصوصية الدولة الفلسفة والتاريخ السياسي العر الإسلامي نطقتنا مـن الفراعنة حـ عصر ال عبد الناصر، من صلاح الدين حـ مد على .. إ تـبـ أن

---

[1] أنور عبد ا لك ريح الشرق مصر سابق ص162

[2]أنور عبد ا لك ريح الشرق مصر سابق ص96

ا تمعات الفلاحية ا ائية الثابتة ال ولدت أقدم قوميات العا منطقتنا هي أيضا الـ قلبها نشأت الدولة ا ركزية ا وحدة و ورها ا يش الوط [1] .

أما البعد الثالث صوصيتنا وتفردنا العر ، فهو الانسجام والسلام الاجتماعي عكـس الغرب الذي يتميز بالصراع :إننا لا نستطيع ال من الأحوال أن ننقل معطيات ونتـائج الفكر الغرب كما هي ، أي بوصفها قائمة على فكرة التناقض الداخلي الـذي يقـصي ا انب ا عارض من حقه الوجود اما كجانب مناقض تركيب جد وهي كلها أساليب تؤدي إ تفتيت التركيب الوحدوي القومي وقت تاج فيه الفكر الـشرقي والعر إ دراسة كيفية استيعاب تلك التناقضات إطار ا افظة على الوحدة القومية و إخضاعها إ ا شروع الوط [2]وهو يعترف أن الصراع الاجتماعي واقع بشكل طبيعي ا تمعات الإسلامية ، غ أنه يرى بسبب تأث فائض القيمة التار ي * مـن ا كـن استنفار الغالبية العظمى من ا ماه على أساس من ا صا ا شتركة ، أي على أسـاس وط يث تشمل الغالبية من الطبقات وا موعات الاجتماعية وكـذلك الا اهـات الفكرية ا تمعات الوطنية واجهة التأث ات ا دمرة للهيمنة الغربية .وقد مكن ذلـك من سيادة الاستراتيجية والتكتيك ا بهوي البلدان الإسلامية الشرقية مقابـل طريقـة الصراع الطبقي التقسيمية [3] .

---

[1] أنور عبد ا لك ريح الشرق مصدر سابق ص180

[2] أنور عبد ا لك ريح الشرق مصدر سابق ص26

* يعد مصطلح فائض القيمة التار ي من مبتكرات أنور عبد ا لك وهو يقصد به أن التطور الذي تعرفه ا تمعات الغربية ينبع من داخلها فقط ،بل كان نتيجة ب خ ات ا ستعمرات

[3] أنور عبد ا لك ريح الشرق مصدر سابق ص96

أما البعد الرابع ذه ا صوصية العربية ،بل الشرقية عامة فهو ا فهوم التركي التوحيدي للزمن مقابل ا فهوم التحليلي العملي للزمن ا ضارة الغربية .فيؤكـد أن :هـذه ا تمعات القومية الوحدوية اعتادت أن تعمل على استيعاب التناقضات الداخلية واجهة معركة الاستمرار ا ادي ء التاريخ قبل ظهور التكنولوجيا العصر القد .ومن هنـا كانت نظر ا إ الزمان وإ الص ورة التار ية نظرة لا ليلية ولا انفصامية نظرة ترفض تفتيت الزمان إ وحدات كمية فحسب ، وإ مراحل متتالية فحسب ، وإ ا تنظر إ الص ورة التار ية وكأ ا عملية مركبة جدلية واحدة تد ء الأجيال ولا ثـل حيـاة ا تمعات الآتية إلا ذرة ا س ة الك ى [1] .أما نظرة الغرب إ الزمن ،كما يـرى ، فهي نظرة ليلية أداتيه عملية ، استمرارا من أرسطو ح أنشتاين تلف اما عن مفهوم الزمن العر الشرقي ، كد ومة اجتماعية واستمرارية موحدة وتوحيدية .

والواقع أن هذه الأبعاد الأربعة للخصوصية العربية –الشرقية ال يقول ا أنـور عبـد ا لك تكاد تندرج مفهوم واحد .فالقول بالطابع التوحيدي الإ ـا للمجتمعـات العربية الشرقية ،يفترض الدولة ا ركزية ا وحدة ، كما يتضمن القول بـرفض صـراع ا تناقضات و اولة استيعا ا، فضلا عن أنه يتضمن كذلك القـول بتركيبيـة الـزمن واستمرار يته التوحيدية ا وحدة . إنه إذن مفهوم واحد ،وأن تعدت أبعاده، للخصوصية التركيبية التوحيدية ذه ا تمعات العربية الشرقية اختلاف و ايز عـن ا ـصوصية الصراعية التقسيمية التحليلية للمجتمعات أو للحضارة الغربية .وا دف من وراء ذلـك كله هل هو رد إثبات اختلاف و ايز الشرق عن الغرب مـن حيـث ا ـصوصيات التكوينية لكل منها ، إنه اكثر من ذلك، فهو يهدف أساسا إ إثبات هذا الاخـتلاف

---

[1] أنور عبد ا لك ريح الشرق مصدر سابق ص 25

والتمايز ا صوصيات التكوينية و تأكيد ضرورة الاخـتلاف والتمـايز أسـلوب وطريقة وح أداة التطور ا ضاري ومضمون هذا التطور ا ضاري كذلك.
إن هذا الترتيب ا نهجي الذي يقدمه أنور عبد ا لك يهدف إ تأكيـد العلاقـة بـ ا صوصية والاستمرارية التار ية كل تمع قومي ، وهذه العلاقة تبحـث الظـاهرة الثابتة ال لا تتغ بالرغم من ولات التاريخ هذا الشي الثابت، به تتحدد ا ـصوصية القومية ال ا تلف عن ا تمعات القومية الأخرى .ومع هذا أن ا ركة التار ية ليس سوى الظاهر من هذا الثابت الذي هو فيها ا وهر الدائم .وهذا ما يؤكده بشكل واضح تصوره فهوم الزمن ا ضارة الشرقية الذي يرى فيه زمن تركي عكس ا ـضارة الغربية ال يرى فيها أن الزمن فيها ليلي.لكن لا يقدم لنا أي أساس موضـوعي ـذا الفصل والتمايز، هل وز إطلاق هذه الأحكام دون ديد اجتماعي و تار ي ا يسميه ا فهوم الشرقي للزمن وا فهوم الغر .
إن هذا الطرح فهوم الزمن يلتقي مع النظرة الإستشراقية ال يعد أنور عبد ا ـلك أول من وجه نقدا لطروحاته ال يتهمها بالا تار ية فهو يؤكـد أن النظـرة الاستـشراقية للحضارة الشرقية أ ا ذات خصوصية ثابتة لا ضع للتطور والتحول فيـصبح ا اضـر امتداد للماضي[1] كما أن مفهومه للزمن لا تلف عن نظرة ا ستشرق لويس ماسنيون الذي هو الآخر يوجه له نقدا قويا لتنبيه نظرة عنصرية اه تاريخ الشرق ولإسلام علـى وجه ا صوص والذي يرى أن مفهوم الزمن عند العرب يتصف بالذرية أي يقوم علـى الانفصال والتقطع خلاف الفكر الغر الذي هو تركي اتصا .إن هذا التعميم الذي لا يراعي الاختلاف وا لابسات التار ية يقع خطأ علمي لأن مفهمو الزمن اختلف ع

[1] أنور عبد ا لك الاستشراق أزمة تر ة حسن قبيسى لة الفكر العر ب وت لبنان 1983 ص75

المراحل التار يخية المختلفة ،فالزمن في العصور الوسطى ليس هو الزمن في العصور الحديثة ومفهوم الزمن عند المتصوفة ليس هو نفسه عند الفلاسفة .
وهذا التصور للزمن ينسحب أيضا لفهمه المتعلق بالصراع الذي تتميز بــه الحــضارة الشرقية التي تقوم على استيعاب التناقضات وينشا عن هذا أن الصراع الــذي ينــشأ في التاريخ، لا يقود إلى الانتقال من مرحلة إلى أخرى مغايرة لها .بل لا يقود إلا إلى تحول المفاهيم دون أن يقدر على تغيره، فالظاهر في المجتمع القومي هو هذه الحركة الــسطحية التي لا تؤثر على ثباته المستمر برغم ما يظهر حركته التار يخية لذا وجب على أنور عبــد الملك إعادة النظرة في الجدلية الاجتماعية و تحديد مسارا جديدا لها تختلف عــن مــسار جدلية الفكر الغربي .
وهنا أيضا في مسألة الصراع فهو يقع في النظرة الاستشراقية التي نقدها و خاصة نقــده لهاملتون جيب فيعترض عليه في دراسته للتاريخ الإسلامي بوصفه بنية مستقلة عــن ســياقها التار يخي[1]. فعندما يؤكد على الخصوصية الشرقية التي تتسم باستيعاب التناقضات فهــو يلغي حقيقة تار يخية كبرى تميز كل تاريخ الإنسانية القائم على الصراع والتدافع فالصراع يمثل جوهر الحركة التار يخية.هي ظاهرة اجتماعية تار يخية عامــة تــستوي فيهــا كــل المجتمعات شرقية كانت أو غربية . كما أن استيعاب التناقضات لا يعــني إلغائهــا أو تجاهلها ، إنما يتم الترفع عليها وفهمها ودراستها بشكل موضوعي واكتشاف الوســائل الاجتماعية للسيطرة عليها من أجل تخطي هذه التناقضات و تجاوزها إلى مرحلة أكثر تقدما على درب التاريخ.لكن هذا لا يعني أن هناك تماثلا أو تماهيا بين هذه الظواهر الاجتماعية بل هناك اختلاف في الأساليب و المناهج لحل هذه التناقضات حسب الملابسات التار يخية النوعية لكل مجتمع لكن هذه الخصوصية لا تنقسم إلى شرق وغــرب. إن اختلافهــا

[1] أنور عبد الملك أزمة الاستشراق مصدر سابق ص77

وخصوصيتها تتحكم فيها ا كونات الاجتماعية والتار ية ا لية .إن ا صوصية من خلال هذا الطرح تتحدد عنده فيما يسمى اللغة ا اركسية بالبناء الفوقي أو البنية الفوقية من البنية الاجتماعية ، وليس القاعدة ا ادية من هذه البنية وهذه العلاقة ب ا ـصوصية والبنية الفوقية يبحث ا عن سند تار ي داخل كل تمع قومي ح يتم ت يرها بشكل موضوعي .فأ ية مستوى الثقافة الوطنية مثلا هي خصوصية ا تمع القومي إيطاليـا وأ انيا ،و أيديولوجية اقتحام ا دود واللاقومية هي خصوصية ا تمع الأمريكـي .أمـا ال عة التجريبية فهي خصوصية ا تمع الإ ليزي [1].و ذا يعزل ظاهرة خاصة ببنية فوقية عن قاعد ا ا ادية التار ية ال ا وجدت ، و عل منها ظاهرة فوق التاريخ أي ظاهرة لا تار ية يث تصبح استمراريتها التار ية مبدأ فوق التاريخ ،أي مبـدأ مفارقـا للتاريخ يفسر به التاريخ ولا يفسره التاريخ . و إذا استعملنا لغة أرسطو فهـو ا ـرك الأول الذي رك ولا يتحرك . وبعبارة أخرى إنه يفسر القاعدة ا ادية ا اصـة ببنيـة اجتماعية تار ية معينة بظاهرة أيديولوجية لا د تفسـ ها إلا بربطها ذه القاعدة ا ادية ال هي أساس ا ركة التار ية ا تمع ومبدأ تفسـ ها .إنه يعكس منطق الأشـياء التاريخ بشكل يصبح فيه الوعي الاجتماعي، أو شكل تار ي دد منه مبـدأ لوجـود الواقع الاجتماعي نفسه .

إن هذا الطرح سألة ا صوصية يكون قد انغلق عنده الفكر على حدود قومية إن نقل جغرافية بشكل انقطعت فيه العلاقة ال تربط القانون الكو ،أي العلمي فـصار كـل شكل من أشكاله قانونا قائما بذاته ، هذا هو الأساس النظري فهوم ا صوصية و فهوم الاستمرارية التار ية .لقد أصبحت حركة التاريخ دائرية مغلقة فأصـبحت ا تمعـات القومية كيانات مغلقة ومستقلة كل منها عن ، الآخر غياب أي تواصـل، وبفعـل

---

[1] أنور عبد ا لك تغي العا مصدر سابق ص50

مفهوم ا صوصية والاستمرارية التار ية ينتفي أي تفاعل ب الشرق والغرب .ويظـل الشرق شرقا والغرب غربا،الشرق ملتفا دائرته ا ضارية، والغرب هو الآخـر ملتفـا حول دائرته ا ضارية .وهذا يذكرنا ما قاله أحد الغربي ، الشرق شرقا والغرب غربـا ولن يلتقيا .

إن هذا التفس للتاريخ القائم على الوحدات ا ضارية ا ستقلة عن بعضها البعض الـ تتنكر لوحدة التاريخ العا ي تنبع ، إن صح التعب ، عن فهم خاص للخصوصية ال تؤكد على الاستمرارية الزمانية فتصبح بذلك مفهوما ردا فتنتهي إ التثبيت والتجميد عنـد مرحلة تار ية معينة وتاليا على بقية ا راحل اللاحقة بوصفها خصوصية حضارية وهـذا تفس لا يأخذ ا ؤثرات وا كتسبات ا ديدة على صعيد العلوم الإنسانية والاجتماعيـة ال تؤكد على النسبية والتغ وذلك من خلال اعتمادهـا علـى دراسـة التـشكيلة الاجتماعية والاقتصادية تفاعلها ا د مع العصر ا دد. إ ا ذا ا ع دراسة ـددة رحلة تار ية ددة عن مراحل التكوين الاجتماعي تمع دد إطـار ملابـساته التار ية الداخلية وتفاعلا ا ا ارجية مع العصر .ذلك أن كل مرحلة من مراحل التاريخ ا خصوصيتها وظروفها وأوضاعها الاجتماعية .لأن حركة التاريخ تتميز دائما بـالتنوع وا ركة والتغ ا تواصل .وهنا ينبغي أن نش أن الاجتهاد للوقوف عند ات خاصـة ثل تفرد هذه الأمة أو تلك ع عمق تار ي يعد أمرا مطلوبا منهجيا ونظريا .غ أنه لا وز السقوط التعميم لبعض ا فاهيم ا ارجية تؤدي إ تأبيدها باعتبارها خصوصية تار ية .

إن هذا التفس السرمدي لا يتيح لنا الكشف عن الوقائع ا لموسة صوصية ا تمـع مراحله ا ختلفة ،أو الكشف عن القانون ا وضوعي ا رك لتطوره .إن تلف العناصـر والعوامل والتركيب الذي يقترحه لتحديد الاستمرارية التار ية تشرح لنا التفاعل العام

ولكن لا نتب القانون ا رك للحركة التار ية، ا ينتهي بنا إ وضعية لن تنقذها منـها مصطلحات التفاعل والاستمرار ال لا تقود إلا إ التعميم و التجريد والإطلاقية، الـ مل خصوصيات أخرى ء سلسلة من الانقطاعات والانعطافات والتحولات التار ية ا تنوعة هذه الاستمرارية وهذا الطرح ينتهي بدعوة الاستمرارية التار يـة إ نفـي ا صوصية والاكتفاء بنظرة ردة عامة، لأن ا دف من طرح ا صوصية لا يع الوقوف عندها إ ا من أجل أن تكون مرحلة لفهم حقائق تار ية والتحكم فيها وبالتـا ، إمـا تبنيها إذا كانت تلك القدرة على الإضافة والتطوير ا رحلة اللاحقة بوصفها سـندا تار يا لتأسيس مرحلة جديدة ، أو عز ا، إذا كانت عائقا وجه التطـور التـار ي فتصبح بذلك مرحلة مفوتة تار يا وبالتا طيها تار يا .إن هذه النظرة ا دلية هي ال تعمل على صياغة وعيا تار يا متقدما وهذا هو مع تقدم التاريخ.

إن هذه النظرة اللاتار ية القائمة على ا وهر الثابت لابد ا من مفتاح به كن الولوج ذا الفضاء ا اص وهو د هذا ا فتاح السلطة ا ركزية بوصفها مفتـاح الوجـود القومي والصناعة والفكر [1] وخصوصية هذه السلطة نا ة من خصوصية واد النيل ومـا يستلزمه من تنظيم لعمليات الري والزراعة والنا ة كذلك عن والوضع ا غرا ا اص هذا الوضع ا غرا ا اص يفرض سلطة خاصة مركزية موحدة و موحِـدة بوصـفها تسيطر على ا اء والأرض والقوة العسكرية والفكر يعا [2] . هذا هو العنصر الأصـيل والثابت سياق التغ السياسي و الأيديولوجي .إن السلطة هنا تصبح ذاتا عليا متعالية على مسار التاريخ ا وضوعي ، و ذا ا ع فهي مل سر حياتنا ووجودنا ا ـضاري وهذه الذات هي ا قياس ال نقيس به درجة تطورنا ا ضاري فكلما ابتعدنا عن هـذا

---

[1] أنور عبد ا لك تغير العا مصدر سابق ص48 - 49

[2] أنور عبد ا لك تغير العا مصدر سابق ص 48

الكيان الأصيل الثابت نكون قد ابتعدنا عـن تطورنـا ا ـضاري ووقعنـا دائـرة التخلف.بدون أد شك هناك ظاهرة خاصة تتميز ا البلاد الـشرقية أو الأسـيوية ماضيها الطويل ،و اصة النهرية منها. ا عل ا قسمات خاصة ، ولكن هذه الظواهر ا اصة و مقدمتها السلطة ا ركزية ال تسيطر على ا يش والأرض وا ياه والاقتـصاد والأيديولوجيا قد تكون تعبر ا عن مرحلة تار ية متخلفة و ة من ـات ا تمعـات ا تخلفة ، وإن تنوعت طبيعتها،وليس خصوصية قومية ينبغي التباهي ا .وحـ هـذه السمة قد لا تكون الأكثر تعبر ا عن خصوصية ا تمع ،رغم تكرارها واستمرارها فهـي قد في وراءها تكوينات اجتماعية واقتصادية وفكرية و إثنية متصارعة . ذا ا ع فـإن السلطة هي دائما سلطة سياسية ليست رد وظيفة إدارية تنظيمية ايدة ، أي ليـست رد دولة خدمات دون أن فل بدلالتها الاجتماعية والطبقية .إن منح السلطة ا ركزية صفة ا صوصية ا تمعات الشرقية ينتج عن هذا ا نطق أ ا فـوق ا ميـع وفـوق الطبقات ، وأن أجهز ا ليست أدوات قمع ، بل عدها أداة تثبيت قومي ولا علاقة ـا بالشروط الاجتماعية القائمة لأ ا تستمد وجودها الشرعي وا قدس من ذا ـا ماضـيا وحاضرا ومستقبلا .فهي الثابت الدائم الذي يقوم بذاته ،وبه يقوم الوجود الاجتمـاعي. من هنا ينبغي أن تنتفي عنها الصفة الطبقية ، بل هي سلطة قق الوجود القومي الشامل وتأسيسا على هذا ا نطق، فإن كل رك ضد هذه السلطة الذي قد يتجسد شـكل صراع طبقي أو شكل مطالب اجتماعية ملحة أو مطالب ثقافية مشروعة ، يعد منا صوصية ا تمع القومي وضد صيانته بوصفه تمعا قائم على الانسجام والوحدة .و هذه النقطة فإن أنور عبد ا لك واضح، فإن الدولة ا ضارية ا ديدة ال يقترحها مع ب الأصالة وا صوصية والعصرنة ليست دولة طبقة ل ل طبقة أخرى [1]. وهذا هـو

---

[1] أنور عبد ا لك تغير العا مصر سابق ص156

السبب الذي جعل أنور عبد الملك ينفر من التاريخ والفكر الغر لأنه قائم على التناقض والتنافر والصراع الطبقي .أما الدولة ا ضارة الشرقية فهي دولة السلام الاجتمـاعي لأ ا دولة ا ميع .بل تكون هي نفسها العناصر المكونة .إ ا لا تلف عن السلطة القد ة البناء الطبقي ،وهي لا تلف من حيث كيفية أحداثها التغي ا ديد و قيق ما يسميه العروة الوثقى للمجتمع و قيق أهدافه هذه المرحلة التار ية. و لا نعلم كيف تلف هذه العروة الوثقى ا ديدة عن السلطة القد ـة دون أن تلـف كيفيـا تركيبـها الاجتماعي وهنا نتبر من جديد المدلول الاجتماعي أو ا امل الاجتماعي مفهومـه للدولة أو السلطة المركزية .وهذه هي النقطة المركزية فكر أنور عبد الملك فإن النهضة ا ضارية هي مواصلة للاستمرارية التار ية وسـلطتها المركزيـة وأجهز ـا الموحـدة وأيديولوجيتها التوحيدية. بعبارة أوضح فإن النهضة ا ضارية تتم بدون أي تبدل بنية ا تمع وهذا هو العنصر الأصيل الذي ثل الاستمرارية التار ية ع تار نا الطويل فهـو العنصر الثابت سياق التغي و هو الذات العليا ال سك بالتاريخ ولا يبد ا التـاريخ وا امل ميع مكوناتنا ا ضارية .

إن التنظيم المركزي الموحد هو الذات العليا ال سك بـا تمع ويقبـع وراء تعاقـب ا وادث الزمانية والأفراد وا تمع .والتاريخ لا مل ذاته من حيث هو تاريخ بشري مع هاما أو دلالة خاصة، و ليس الا طاط والتخلف سوى ابتعاد عن هذا المـضمون الثابت سوى ا راف عن الأصالة وا صوصية وحـ عل أنور عبد المـلك المـضمون الموضوعي الثابت متعاليا لا على الأفراد فحسب ، بل على ا تمع والتـاريخ ا قيقـي للبشر أيضا ،تتحول هذه الأصالة المتعالية على التاريخ وسيلة لإزالة الفروق بـ النهـضة والإصلاح و ويل كل ضة ال تتميز بالشمولية والعمق إ رد ترقيعات ظرفية لا تد إ العمق ولا س يع جوانب ا تمع المختلفة وتنتهي إ ت ير يع المـشاريع الـ

تتميز با افظة الاجتماعية بدعوى ا فاظ على الثوابت وا قدسات فيؤدي ذلك كله إ الوقوف وجه أي حركة ديدية أو تنويرية فيصبح كل عمل سياسي د ارتداد على السلطة ا ركزية.

يكتشف أمور عبد ا لك الأصالة إذن ا ضمون ا وضوعي للنشاط البشري ا ستقل إ حد ما عن نشاط الأفراد كأفراد ،بل ث عنه خارج كل نشاط تار ي وبشري على العموم ومن الطبيعي أن تتم هذه النظرة ا ارجية للمجتمع بالآلية والسطحية وعم النفاذ إ سر ا ركة الاجتماعية ومكونا ا و ذا يتب تلف التعرجـات والانعطافـات والتغ ات التاريخ العر وا صري على ا صوص و يتب دلالتها ا وضـوعية فلـو عمق النظر البناء التحـ للمجتمع لوجد ظواهر وخصائص أخرى لعلها كانت ا رك الأساسي للتاريخ والاستمرارية ا تجددة ا تغ ة .

هل هذه ا صوصية ا حددها صر تار ها الطويل،وا ثلت السلطة ا ركزية هي الأصالة ا صرية ا يسعى لتأكيدها باستمرار، ويقيم عليها التجدد ا ضاري.علـى هذا الأساس يع اختزال تاريخ مصر كله من الفراعنة من خوفو وخفرع مرورا حمد على ووصولا عن عبد الناصر بوصفهم وكلا ء الاستمرارية و الأصالة التار يـة رغـم الاختلاف ا ذري بينهم ، ويهمل بذلك عشرات التحركات الشعبية الأخرى قبل ذلك وبعد ذلك. هذه التحركات ا كانت رفضا للسلطة ا ركزية.من هنا يشأ تساؤل ما هو أكثر أصالة السواعد ا بنت الأهرامات أو هذه السلطة ا ستمرة تار يا . ذا ا عـ ليس للتخلف صلة مباشرة بالإقطاعية وقيودها ، بل بعدم الانتفاع بعناصر الأصالة اـ قامت عليها حضارة الفراعنة ا ضارة العربية ،أي بعدم تأم الاستمرارية القائمة على ا كم ا ركزي ا وحد وهذه الاستمرارية لا تظهر أو تنكشف إلا على ضوء العلاقـات ب ا تمعات وا ضارات ا ختلفة فهيمنة الغرب ا سيحي والقيم الغربية ومصدر الصراع

الطبقي ، شرط موضوعي لاكتشاف الصالة الشرقية وسر التخلف الاجتماعي .[1] فالشرق وحدة حضارية معها الإسلام الذي مي ويساعد على الانسجام .بل إنه يعد الإسلام صيغة وطنية أساسية ، بل من الواجب أن يكون الفكر العر التقدمي إطار الإسلام . ومع هذا وكما يوضح أن الإسلام ليس رد مصدر كن أخذ بعضه انسته مع الفكر القومي العادي سواء كان فكر ا اركسية أو فكرا آخر.إن الإسلام السياسي يؤلف الإطار الرئيس الذي يتوجب على الفكر العر التقدمي أن يأخذ عناصر منه .ويؤسس ذه النظرة من خلال العودة إ عصر النهضة العربية و اصة الإصلاح الدي على يد ال الدين الأفغا وتلميذه مد عبده اللذان عادا على مصادر الإ ان ا الصة فتطورت ا ياة الفكرية بعد ذلك توجه تلف بوصفه رد فعل استراتيجي ضد الآخر الغر .

وهو يؤكد أن ا دف من إحياء عظمة ا اضي الذي يتشكل منه الرصيد التار ي هو جعل الإسلام الأيديولوجية الوحيدة ا قبولة على ما هو عليه مع الأمة [2] . وبذلك فهو يستبعد أي فلسفة أو فكرا آخر سواء كان عقلانيا أو تنويريا أو علمانيا، فهذه الفلسفات والنظريات فهي غ مقبولة مادامت تتحول إ صراع جد هدام للوحدة تؤثر سلبا على انسجامنا وتوحدنا الشرقي .

إن ثنائية الشرق والغرب شعار أيديولوجي لعب دورا سلبيا عملية التواصل ا ضاري ب البشر ، بل لا د حرجا التأكيد انه شعار استعماري يهدف إ التقليل من أ ية

---

[1] مود أم العا الوعي والوعي الزائف الفكر العر ا عاصر دار الثقافة ا ديدة مصر دون ذكر تاريخ الطبع ص61

[2] أنور عبد ا لك تغي العا مصر سابق ص118

إسهامات ا ضارة الشرقية تاريخ الإنسانية ، فمن خلال هذه الثنائية يبدو العا الا لصراع الأجناس والأديان أو ا ضارات ا ردة من كل توى اجتماعي .

أن دعوة أنور عبد ا لك و ذه الكيفية، هي دعوة لإلغاء التاريخ ا قيقي للبشر ،أي أنـه يستبدل علم التاريخ بفلسفة ميتا فيزيقية متنكرة للتاريخ ، فلسفة سـكونية لا تـرى وحدة القوة من أجل التحرر العا . ومن جهة أخرى بتأكيده على وجود بيئـات حضارية متمايزة يتخلى بذلك ضمنا عن الاستعانة قياس تـار ي اجتمـاعي عـا ي للتقدم والتخلي فكرة وحدة التاريخ العا ي ذا ا ع فإنه يضع ميكانيك ا ـضارات موضع الديناميك الاجتماعي .و ذا ا ع أيضا، فإن ظاهرة التخلف لا تعود إ بنيـة ا تمع وصراعاته ، بل إ التراجع ا يكانيكي عن الأصالة ، هذا التراجع الذي يكـشفه حوار و صراع ا ضارات .

وانطلاقا من هذه ا قدمات يتعذر على أنور عبد ا لك من الناحية النظرية وضع ا دود الفاصلة ب الأصالة و الاستبداد الشرقي القد وب استعادة الأصالة أي طي التخلف واضطهاد ا ماه اليوم. فهو ح ينظر إ مركزية الدولة وخصائصها العا القد كتعب عن درجة منخفضة و ددة تطر القوى الصانعة للتاريخ شروط ملموسـة وكتعب عن نوع ودرجة معين من الاضطهاد الاجتماعي وعن نزع مع من العلاقـة ب الرعية والسلطة ا اكمة ، ح لا ينظر إليها بوصفها كذلك ، بل يعد هذه ا ركزية خصوصية وأصالة قومية* .فهو لا يستطيع أن يرى الفروق ا ائلة ال تفـصل ا مـاه ا عاصرة عن تلك ال كانت العا القد ،هذه ا ماه ا صرية ال هبت بعد هز ة

---

* الوقت الذي لا يفرق فيه أنور عبد ا لك ب ا صوصية والأصالة د الطيب تيزي يقيم تفريقا بينهما فهو يرى ان الأصالة مقولة تراثية أما ا صوصية مقولة اجتماعية تار ية فالأو تظهر بصفتها حصيلة التراكم التار ي والتراثي ، أما الثانية فتمثل اع تلك اللحظات ا اصة ا هي ص ورة تار ية وتراثية

الطيب تيزي من التراث إ الثورة داردمشق سوريا ط1 1979 ص700

67 أول رد على ا ز ة تفرض إراد ا على مصر مصر السياسي .لكن أنور عبد ا لملك يوحد بينها ضمنا للانتقال من الاستبداد الشرقي القد إ ما يقترحه من وحـدة بـ شعب مصر و دولته بـ جيش مصر وشعبها وطبقا ا طاويا كل تناقـضا ا انـدماج وتوحدي شامل على تلف الأصعدة. عندما يفعل ذلك فهو يؤكد بـذلك تغاضـيه الواعي عن كل التبدلات التار ية الكبـ ة ال جرت خلال آلاف السن ، يطرح جانبا كل فكرة تتعلق بالتقدم التار ي وقيمته الإنسانية. فالدواة ا ركزية ا وحدة ال جـرت ا ماه الشعبية القد ة إ بناء الأهرامات وال خلقت لنا هـذه الأهرامـات رمـزا للأصالة ا الدة يراد ا اليوم رد كو ا مركزية وموحدة وقادرة على حذف كل صراع طبقي أو تناقض داخلي ،أن تكون القوة الرائدة بناء شيء جديد غ الأهرامات ولكن كيف و اذا يتع عليها أن تقوم بعمل جديد نوعيا انطلاقا من نفس هذه الأصالة وما هو ا نطق الذي يتحكم بتغي ا هما ت العامة كل مرحلة تار ية .

ما هي العلاقة بـ الدولة والطبقات الاجتماعية، و على أي أساس نقـسم التـاريخ إ مراحل تار ية ؟ إن خصائص الاستمرارية والأصالة ا رتكزة على ذلك الترتيب ا نهجي لا تفسر أبدا هذا التغي وهذا التقسيم . .أما تفاعل ا ضارات ا يكانيكي الذي يفـتح أعيننا على أ ية النهضة ا ضارية لأنه لا يدور الكمية، فهو لا يستطيع أن يفسر التغي و التطور ولذلك لا يقدم لنا على ا ستوى السياسي سوى برنامج ترقيعي لا تد إ البنية ال أسهمت بقاء هذا الشرق يعيد إنتاج التخلف ا ضاري .بل لا يبدل حـ مـن ا لامح العامة للحياة الاجتماعية ،إن يعمل على تأبيد اسـتمراريتها باسـم الأصـالة وا صوصية ا ضارية .

إن توجيه الاهتمام إ ا صوصية والاستمرارية والأصالة يع بالضرورة التقليل من أ ية التبدلات و التغ ات التار ية ال حدثت على مستوى التطور التار ي والإسهامات ال

أحدثها الفكر الإنسا على يع الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية كما يتنكـر هـذا التصور ، التبدل ا اسم الذي طرأ على الوعي الإنسا وا ؤثرات ا ديدة ال غـ ت حياته، الذي يعمل الآن على بناء عا جديد على أنقاض العا القد .لكن أنور عبـد ا لك لا يتجاهل هذه ا قائق العلمية باعتماده مبدأ خارجيا عـن التـاريخ ا قيقـي للبشر،فهو بفعله ذلك ليس فقط يتطرق فهوم التقدم التار ي والاجتماعي والقـوة الصانعة ذا التاريخ فحسب ، بل نفى فكرة التقدم بالذات الذي استطاع الفكر العلمي اكتشافه وبذلك يكون هذا الاكتشاف قد اوز الفهم ا ثا للتاريخ كما طى ذلـك الفكر العلمي با صوص الأخطاء ال تتميز ا التصورات ما قبل العلمية عـن التقـدم التار ي وكشفت عن ا وهر ا قيقي للتقدم التار ي الذي يلعب فيه الإنسان من خلال التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية دورا حا ا فيه[1] .وهذا التبـدل مرتبطـا أساسـا بتسارع وتائر القوى ا نتجة داخل ا تمع الذي ثل الشرط الأهم للتقـدم التـار ي . و ذا ا ع فإن التاريخ ليس سوى تعاقب ب الأجيال ا ختلفة يستثمر كل جيل ا ـواد والرأ ال ا ادي والرمزي ال تنقلها إليه الأجيال السابقة وبالتا فإن كل جيل يواصـل من جهته ط النشاط ا نقول إليه و لكن ظروف متحولة ، أي أنه يعيد صياغة تلـك الظروف القد ة ومنحها معا ودلالات تلفة جذريا تل احتياجات الـراهن فيـصبح بذلك القد يؤدي دورا جديدا تلفا عنه اما .هذا هو ا عـ ا قيقـي والأصـيل للخصوصية والاستمرارية التار ية.و ذا ا ع يع التاريخ أهدافه ا صوصية .[2] عنـدما تشوه هذه ا قائق العلمية و عل للتاريخ أنا أعلى متحكم فيه من البداية إ النهايـة

---

[1] حاتسيك مو يان مراحل التاريخ دار التقدم موسكو ط1 1981 ص91

[2] كارل ماركس فريديريك أ لز الأيديولوجيا الأ انية تر ة فؤاد أيوب دار دمشق دون ذكر تاريخ الطبع ص40

وإنكار التقدم بوصفه قانونا موضوعيا للتطور التاريخ من هذا ا نظور تـ سلب القـ وى الصانعة للتاريخ كل الات وإمكانيات الفعل التاريخ .

إن الاستبداد الشرقي القد الذي يع الطغيان الغاشم يرتدي اليوم حلة جديدة حضارية أ ها وحدة الشعب والدولة والتجانس الاجتماعي الطبقي ،أو اندماج الشعب بالدولـ ة ا ركزية ا وحدة اندماجا سياسيا تبعيته الأيديولوجية والروحية كلها .تأسيسا علـ ى ذلك فإن النهضة ا ضارية ستتم بدون تبدل بنية ا تمع ، بل بتعزيز سـ لطة الدولـ ة وج و ا . ورغم الصفة الطبيعية ا غرافية للأصالة ا صرية والبيئة ا ضارية ا تميز، غـ أن أنور عبد ا لك لا يستطيع أن ينكر أبدا أن استعادة الأصالة شكلها العـ صري عا نا العر اليوم تستند إ اكتشاف معر ،إذ أن ا سألة النهاية مسألة الفكر الذي يتعرف على التدهور ا ضاري و دد وسائل وطرق وقوى النهضة ا ـ ضارية . ومـ ن يكتشف معادلة التقدم د نفسه مدفوعا على أساس إقرار الاسـ تمرارية الأصـ يلة إ التقرب إ السلطة ودس اكتشافه أذ ا. ومن هنا ل النخبة ل القوى ا قيقية ال تصنع التاريخ لأ ا تستبعد أي مشارك ا . و ذا الطرح يصبح جدل النظرية وا مارسة هو جدل الفكر والسلطة ، أو ا ثقف وا اكم و يصبح دور الفكر هو ترشيد الـ سلطة والوصول إ أبوا ا و هذه النقطة يلتقي مفكر الأصالة أنور عبد ا لك صمه عبد ا العروي مفكر ا داثة وا عاصرة والعميل ا ضاري بلغة أنور عبد ا لك .فالعروي أيضا يؤيد حل مسالة التخلف باستحضار مضمون غر حديث اما كما لاحظنا الفصل السابق، ويسعى إ دسه أذن السلطة .

لكن أنور عبد ا لك يعتقد أن اكتشاف الأصالة الذي أ زه ويلها إ واقع ا اللذان يكفلان كسر ا يمنة الغربية ا تنكرة ضارة الشرق .

إن فكرة الأصالة هذه ال ترتكز إ وجود ذات متعالية على تاريخ البـشر ا قيقـي و تستبعد دور النشاط البشري وا ماه ي على تلف الأصعدة فهي تنتهي مثل الفكـرة الأخرى ا عاكسة ا، فكرة ا داثة ا طلقة ا تنكرة للأصالة والتراث، أي أن العـودة إ الأصالة والاعتماد على ا داثة التامة،إ ا ينتهيان إ نفس ا وقف و إ نفـس النتيجـة بالرغم ا قد يظهر بينها من اختلاف لأ ما يسعيان إ قيق مشروعيهما دون توسـط شع أي بدون الاستعانة بسياسة د قراطية .الأو تاج فقط إ سلطة حكيمة قوية ، والثانية تاج إ بة مستن ة وكث ا ما يتعاون الا اهان على الأقل طموحهما إ إ از ا همة التار ية ال تتلخص بتخطي التخلف .

إن التأكيد على التواصل والاستمرار التاريخ ا ضارية كما يقول أنور عبد ا لـك ، والتأكيد ا عاكس على الانقطاع ا طلق و التجديد الكلي كما يقول عبد ا العـروي ، يؤديان آخر ليل إ إحلال ميكانيك ا ضارات العا ي ل الديناميك الاجتمـاعي .فلاستمرار ا طلق يقضي على كل أ ية ديدية أو تنويرية ويقضي على كل نزعـة أو فلسفة تسعى لتحقيق مشروع ا داثة لأنه يقضى على الديناميك الاجتماعي ،أي يقضي على كل أ ية للتناقض الاجتماعي والتحرك التار ي والنشاط السياسي .[1] لأن كل مـا دث هو الاقتراب من الأصل أو ابتعاد عنه ذا ا ع فهو إلغاء للتاريخ . والاقتـراب والابتعاد لا يكتسبان معنا ا من اختلاف ا واقع الاجتماعية أو من خلال التبدل ا اصل بنية ا تمع الواحد ، بل من أفق التفاعل ا ضاري و توازن أو اختلال العلاقات بـ ا تمعات .

وإذا كانت فكرة التواصل ا ضاري هذه ول دون فهم عملية ا ديد والتقدم التار ي، فإن فكرة الانقطاع ا ضاري أو ا داثة التامة تع دائما عن نظرة تمع إ تمع مع

---

[1] مود أم العا الوعي والوعي الزائف الفكر العر ا عاصر مصدر سابق ص68

وهي نظرة خارجية لا تفسر لنا حركة الواقع واستعداداته القابلة للتفتح ا ستقبل و ه ا ديد أحشاء القد .كما لا تستطيع أن تقدم لنا تصورا مقبولا وضوعية التـاريخ وتار ية ا ضارة .

إن فكرة التواصل التام والانقطاع التام تقضيان على نبض ا ياة الاجتماعية وتطمـسان مفاصل الواقع الإنسا وجدلية التاريخ الواقعي وتفضيان إ التنكر وإ ال دور ا تمـع ا د و يع مؤسساته بوصفه تمعا مستقلا عن الدولة ومؤسسا ا .وبالتـا تـصبح الأصالة ا تمثلة ذلك ا انب ا غرا السياسي ا امد من التراث ، أحسن ا الات، سوى حركة إصلاحية يقوم ا حاكم قوي يؤكد على مركزية الدولة وعلى حق الدولة ا طلق ثيل ا صا العميقة والبعيدة للأمة .أي تصبح الدولة ثابة إرادة خارجة عـن يع الشروط التار ية وبالتا يصبح البشر رد أدوات لتحيق هذه الإرادة العليا .وكما يرى أحد الباحث إ ا دعوة أن نتمثل أصالتنا أشد ا كومات مركزيـة واحتكـارا للسلطة السياسية ولاقتصادية والعسكرية والأيديولوجية ، بل أشد ا كومـات تعـسفا ورجعية .[1]

إن هذا ا وقف الذي انتهينا إليه ب أن لا يفهم منه أنه نابع من موقف سل فهـوم ا صوصية . إنه مفهوم أساسي ولا يستقيم أي ث علمي يتناول القضايا الاجتماعيـة والثقافية دون البحث عما يز هذا ا تمع أو ذاك من أجل فهم الديناميكية الاجتماعيـة وآليا ا ا ختلفة من أجل تكوين فهم سليم ساره واقتراح البدائل ا مكنة مـن أجـل الارتقاء السلم ا ضاري .و ا فإن ا صوصية مسألة أساسية وحتميـة ا طـاب الإنسا لأ ا مرتبطة ببنية العقل الإنسا ذاته لأنه عقل ليس سلبيا أو متلقيا أو آلة صماء لا يتأثر بالواقع ا يط به إنه عقل فعال يدرك الواقع من خلال ـوذج معـر مـل

---

1 مود أم العا الوعي والوعي الزائف الفكر العر ا عاصر مصدر سابق ص 61

بالذكريات والأساط وا صا ، ولذا فهو يركز على بعض القضايا ويهمل بعضها الآخر ويضخم البغض الآخر و نحه مركزية . ولذا فلاجتهاد بناء اذج ليس اختيارا ، بـل هو حتمية من أجل بناء الوعي ا ضاري .وقد ت ز مسألة ا صوصية أكثر ميـادين العقائد الدينية والتقاليد والعلاقات الإنسانية وما يع عنها من فنون وآداب وفكر وثقافة. لكن ما نود التركيز عليه أن وضع خصوصية مقابل خصوصية، اصة مسألة جـدل ا ضارات قد يؤدي إ تفجر الصراع كما يؤكد ذلك وبـشكل صـريح صـامويل هنتنغون الذي يسعى لتحقيق أهداف ا يمنة من خلال طرحه لقضية صراع ا ضارات. إن ما د ف إليه هو وضعها إطار جد حضاري تفاعلي لا يقف عند ا ـصوصية ولا يتخطاها ، بل يضعها إطار الإنسانية ا شتركة ال تؤمن بـالتنوع و الاخـتلاف والإنسانية ا شركة هي ، تقديرنا ، الاستعداد الإنسا الكامن فينا كلنا ويعكس فطرة الإنسان .وهذا الاستعداد قفه كل شعب زمان ومكـان خـاص .لكـن هـذه ا صوصيات تثري التنوع من خلال تبادل التجار وا ات تكون قادرة علـى قيـق التواصل وعلى توصيل ا ق وا قيقة هذا التواصل يساعد كل شعب على اوز الكث من ركزه الإث وعلى بناء معرفة تساعد على التعامل مع أنفسنا ومع واقعنا و مع الآخر.

الفصل الرابع

الاستشـراق بـ الاختـلاف والاستحـواذ

1 ما هو الاستشراق

2 بنية ا طاب الاستشراقي

3 الاستشراق ا ديد : ما بعد الاستقلال

4 ا وية من الاستشراق إ الاستغراب :ا دل ا بتور

الاستشراق بـ الاختلاف والاستحواذ

يتحدد حقل المعرفة الاستشرافية ،و هي معرفة ينفرد ا الغرب بأحوال الشرق على يع الأصعدة ويشمل يع ا قول المعرفية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية أو ا تمعات ا اضرة ارسا ا الفكرية والأيديولوجية وحـ أ اط السلوك والقيم و الأخلاق .بعبارة أخرى دراسة العا غ الأورو الذي ينطوي على صفات و يزات يزه عن العا الأورو فتجعله عا ا تلفا فأصبح واقعة تدرس من جوانب تلفة من قبل متخصص غربي .

إن انفراد الغرب ذه المعرفة لا يعود إ نوع من ا دل ا ضاري أو التفاعل بـ ا ضارات ،بل يتم دراسة الشرق بوصفه موضوعا ينتصب أمام ذات أوروبية تسعى بكل ما أوتيت من مناهج المعرفة الغربية للإحاطة ذا الشرق .بينما تبدو علاقتنا ،أي الذات العربية الإسلامية ،علاقة تأثر ذا الغرب من خلال تياراته الفكرية والمنهجية ال أصبحت أداة ليل لفهم واقعنا ،بل إن المعرفة الاستشراقية ذا ا ولت لدى الكث من الباحث العرب إ منهجية ث د امتداد المعرفة الاستشراقية زوايا رؤيتهم للتاريخ العر والفلسفة العربية والأدب العر .إن هذه الرؤية الفكرية أصبحت من أهم المواضيع ا لافية بـ ا فكرين العرب، و يبـ الكث منهم نظرته إ الغرب على أساسها، سلبا أو إ ابا و هذا يعود تقديرنا، إ مسألة على غاية من الأ ية، و هي أن الكث من الباحث ينطلقون من المستشرق أنفسهم و من مواقفهم مع إرجاع عدم موضوعية ما يطلقون من أحكام إ ميول و نزعات و رغبات ذاتية، ا جعلهم يدافعون عن شيء الف للحقيقة، كما أ م يبحثون عن تفس سائل ثقافية و فكرية و حضارية العرق أو ما شابه ذلك، كما جرت العادة على اعتبار أولئك الدارس ، الاستشراق فرعا من

فروع ا عرفة أو قطاعا نظريا قائم بذاته لا شأن له بباقي العلوم الإنسانية الأخرى فهو ينفرد وضوعه مثلما تتفرد وضوعها،و ينفرد نهجه مثلما تنفرد نهجها فانصب الاهتمام أساسا على نقد اطروحاته ومواقفه و مقارنتها بأطروحات أخرى و مواقف أخرى.

إن هذا السجال يتم مستوى ا وقف أو ا واقف الفكرية الأخرى ،قد لا ينفذ إ عمق الإشكالية. و تزداد الأ ية القصوى لطرح موضوع الاستشراق هذه ا رحلة، حـ دة الصراع بـ الشرق و الغرب، اصة ن نعيش احتلال العراق و الوضـ ع فلـ سط والتهديدات الغربية للعا الإسلامي، ا يعمق إحساسا أن هذا الوضع يعكـ س نظـ رة استشراقية، و بعبارة أخرى إننا أمام معرفة غربية عن الآخر، ا ب أن نتساءل كيـ ف تبدو صورتنا مرآة الآخر، وهنا الغرب. إذا كانت تعكس فعلا تلك الصورة حقيقتنا أم أ م يروننا مرآة مقعرة، الأمر الذي يع بشكل آخر، أن علاقتنا بالغرب حـ هذه اللحظة هي، إما علاقة الرافض له و الداعي إ مقاطعته و إعلان الاستقلال التام للذات العربية الإسلامية، أو هي علاقة ا تلقي فقط، رغم بعض ا اولات ال طرحها الفكـ ر العر السنوات الأخ ة جاعلا ا عرفة الإستشراقية يوصفها موضوعا للمعرفة وجاعلا من الفكر النقدي أداة نقد ذا ا طاب.

لقد شهدت الساحة الفكرية العقدين ا اضي مناقشات فكرية تع عن بروز للباحث العر الذي يفكر اضره كما ماضيه عن أسباب ا طاطه وسبل تقدمـ ه .واضـ عا موضع السؤال لة ا عارف ال تراكمت حول عا نا العـ ر ،جـ اعلا مـ ن ا عرفـ ة الاستشراقية موضوعا عرفة نقدية اولا ليل بنيتها الداخلية كاشفا عن مناهجها متوقفا حول الشروط ا نتجة للخطاب الاستشراقي والظـ روف الـ حالـ ت دون بلوغهـ ا ا وضوعية.

لقد أصبحنا أمس ا اجة إ نقد هذه ا عرفة الغربية و مراجعة الأسس الـ قامـت عليها، اصة أن الكثـ من تلك الدراسات قامت على أساس النظريات العرقيـة الـ اوز ا العلوم الإنسانية و الاجتماعية [1] .لقد أصبح واضحا أن الثقافة هي الـ تـصنع العرق و ليس العكس و هي من الدروس ا ستخلصة من الأنثروبولوجية، لكن أ ها على الإطلاق هو الدرس الذي يعمل على فضح ا ركزية الثقافية و ما ترتب عنها من نتـائج استعمارية [2] .

إن هذا النقد ا طلوب رر الذات من أسر النظرة الأحادية فتصبح معرفة الآخر لا تقتصر على ا عرفة ا كونة عن الشرق من قبل الاستشراق، بل يصبح الشرق نفـسه موضـوعا عرفة نفسه.إن جعل الاستشراق موضوعا للمعرفة النقدية يع عن درجة أر الوعي الذا العر .بل كن القول أن أزمة الاستشراق إ ا تعود إ أن الغرب يعد وحده تكر ا عرفة بأحوال الشرق حيث أصبح أمام معرفت :معرفة الآخر بنا ومعرفتنا بأنفسنا وهذه ا عرفة بالذات علنا من جهة نفهم الذات أكثر، و مـن جهـة أخـرى عـل الاستشراق يصحح أخطاؤه حولا الآخر .فا ستشرق ذا ا ع أصبح يواجـه معرفـة أخرى مؤسسة على علاقة صميمية ب الذات وا وضوع .أي أن هـذه ا عرفـة ـرر الشرق من النظرة الأحادية أمام ذات تكونت حقل معر آخر. إن ا عرفـة النقديـة للاستشراق تتم الآن من قبل باحث أصبحوا يتوفرون على معرفة ناهج البحث وا ـادة ا اصة بالبحث ا جعل الاستشراق أمام ذات واعية بذا ا .وهذه الـذات لا تـرفض الاستشراق بدواعي الـ اع ب الإسلام و الغرب، ولا يستسلم له بسبب التفوق والسلطة

---

[1] كلود ليفي ستراوس: العرق و التاريخ تر ة سليم حداد – ا ؤسسة ا امعية للدراسات و النشر و التوزيع ط 1 سنة 1982, ص 5.

[2] نفس ا رجع ص 59.

من هنا نستطيع أن نقول أن العلاقة الـ يقيمها ا ثقف العر بالاستشراق هـي علاقـة ذات شق ،علاقة بالغرب ذاته كثقافة أو حضارة لازالت تعد الشرق إ حد الآن جزءا مهما من ا ا ا يوي ،فتعمل على التحكم مص ه ختلف الوسائل ا ادية وا عرفية وترسم له صورة شاملة اضيه وحاضره و مستقبله .وهنا نتساءل هل هـذه الـصورة ا رسومة لنا ،هل هي مطابقة مع الأصل أو مع الصورة الـ ير ها لنفسه .علـى هـذا الأساس ب تكون علاقتنا وموقفنا نفس الوقت من الاستشراق .إن هـذا ا وقـف يساعدنا على فهم أرقى ليس فقط لطروحات الاستشراق ،بل لفهم أرقى لعلاقتنـا مـع الغرب وأشكال وعي ا وية الثقافية .فالرفض أو القبول به إ حد التب أو النقد ا عر له،ليس رد مواقف فكرية من هذه الظاهرة الـ نطلق عليها الاستشراق ،بـل هـي جوهرها أشكال تلفة لتطور الوعي التار ي ثقافتنا العربية ا عاصرة مع الغرب ومـع وضعنا الراهن .

إن هذه النظرة ا وضوعية تتطلب من الباحث العرب التميز ب الغرب كحضارة و ثقافة و الغرب بوصفه هيمنة.أي الفصل ب الإيديولوجيا و العلم. و هذا التمييز يساعدنا على فهم أرقى لعلاقتنا ذا الغرب، و بالتا دد لنا أشكال خصوصيتنا ا ضارية، و ا كان الاستشراق هو معرفة، فمهما كانت طبيعية هذه ا عرفة حول الشرق، فإن موقفنا ـب أن يكون موقفا من هذه ا عرفة وليس موقفا من الغرب ا نتج ذه ا عرفة، ا يتطلب من الباحث أن يتحرر من ا عرفة ا سبقة عن الغرب و بالتا عندما نريد أن نتحرر من النظرة الإستشراقية علينا امتلاك أدوات معرفية لفهم ا طاب الاستشراقي و معرفـة ا نـاهج ا ستعملة و ا طبقة ا ختلفة، فقد د مستشرقا ماركسيا كما قد د آخـر بنيويـا، و هكذا د أنفسنا داخل حقول معرفية و منهجية متنوعة، إن إبراز و كشف زيف ا عرفة الإستشراقية لا يتحقق إلا على أساس امتلاك معرفة علمية نقدية صننا مـن متاهـات

أن تركيزنـا و سياق هذا البحث الذي ن بصدده لا بد من التـذكـ الأيديولوجيا ينصب على بعض القضايا ا نهجية ال دم السياق العام للموضوع ا دروس مع التركيز على بعض ا اور الأساسية، اصة علاقة الاستشراق با ركزية الأوربية و اولة إبـراز العناصر ا عرفية الأيديولوجية طاب الاستشراقي.

إن خطاب الاستشراق صيغته النهائية هو ليل صورة الآخر، الإسـلام و العـرب و سائر الشعوب الأخرى غ الأوروبية، بعبارة أخرى هو رؤية كو ا الغرب لنفسه عـن الآخر و إذا استعرنا أدوات إدوارد سعيد ا عرفية فإن الاستشراق خطاب أو إنشاء لكنـه خطاب لا يعكس حقائق أو نتائج، بل يصور ثلات أو ألوانا من التمثيل حيث تتحقـق القوة و ا ؤسسة و ا صلحة، إنه خلق جديد للآخر أو إعادة إنتاج له على صعيد التصور و التمثيل ا عل من الاستشراق موضوع معرفة بينما موضوعه الـذي هـو الـشرق موضوع واقع لا تربطه به صلة تطابق انعكاس. بل يذهب ا فكر إدوارد سعيد إ أبعـد من ذلك حـ يؤكد أن بنية الاستشراق ليست سوى بنية من الأكاذيب أو الأساط ال ستذهب أدراج الرياح إذا ما انقشعت ا قيقة ا تعقلة ا[1] .

سواء صح هذا الرأي أو يصح ،فإن الضرورة العلميـة تفـرض علينـا أن نتنـاول الاستشراق من رؤية أخرى تكون أكثر حيادية وهي الرؤية الابستمولوجية، فهناك فرق بـ التأريخ للاستشراق ومراحله ا ختلفة و بـ إبراز إشـكاليته و منهجـه معا ـة ا سائل ا تعلقة ضارة و ثقافة الآخر، و العمل أيضا على اكتشاف قدرته على ا يـاد، التحرر من التمركز على الذات تناوله للآخر ا ختلف، و التحرر أيضا من منظومـة القيم ال تؤطر منظوره ا ضاري. لأننا نعتقد أن كل معرفة تتناول ا تمـع الإنـسا ، خلافا لتلك ال تتناول العا الطبيعي ،هي معرفة تار ية لذا فهي تقوم على الأحكام و

[1] إدوارد سعيد: الاستشراق تر ة كمال أبو ديب مؤسسة الأ اث العربية ط 1 بـ وت 1984 ص 41.

التفسـ . و مع ذلك أن ا قائق تستمد أ يتها ا يسبغه التفسـ عليها، والتفسـ يعتمد بشكل كب على الذات الدارسة و على ما تسعى إ قيقه هذه الذات. و هذه الأخ ة تستند إ منظومة قيم ددة ارس تأث على الباحث فتوجه تعامله مع ا وضوع الـذي يدرسه و توجه تفك ه و اختياره للمفاهيم و الفرضيات و الوقائع. إذا أخذنا ذه النظرية فإن الاستشراق تنسحب عليه هذه ا لاحظة فهو يعكس رؤية الأنا أي الشرق من خلال الآخر الغرب ، وهذا الأخ ملا بأيديولوجية مناهج البحـث العلمـي، أو ا ـذاهب السياسية ا كانت سائدة القرن التاسع عشر خاصة من وضعية و تار ية و عنصرية و قومية. لقد غلبت عليه مناهج تع عن بنية الوعي الأور ا تكونت ء حـضارته ا ديثة و مناهجها ا ختلفة، لقد نتج عن هذا التفوق العلمي نظرة اسـتعلائية لثقافـة و حضارة الآخر ا أدى بالاستشراق و ا ستشرق إ الوقوع التحيـز ا قـصود إ درجة سوء النية [1].

هذا السياق تنشأ لة من التساؤلات، هل توجد آليات هيمنة داخل الاستـشراق تفي فيه و تتوارى خطابه؟هل خطاب الاستشراق هو معرفة من نوع آخر تلف عن ا عرفة التار ية ا قة؟ هل هو إلغاء للآخر و ركز على الذات لا سبيل إ نقض الاستشراق إلا بتفكيكها. لكن هذا ا طلب العلمي لا وز أن يقودنا إ الوقـوع استشراق معكوس مثل اعتبار الذات العربية جوهرا قائما بذاته و تكريس ا صوصية و التقوقع داخلها بل يكون ء نقد علمي موضوعي متحرر من الأحكام العامة ا سبقة.

---

[1] حسن حنفي علم الاستغراب ا ؤسسة ا امعية للدراسات و النشر و التوزيع ط 1, 1992 ب وت ص 25.

ما هو الاستشراق:

يل معظم الباحث إ تعريف الاستشراق بأنه دراسة كل شيء عن الـشرق لغاتـه القد ة جاته وتار ه وأساط ه وطباعه وعاداته و أديانه أما ا ستشرق فهـو العـا ا تظلع من معرفة الشرق ولغات هو آدابه[1]. إن هذا التعريف ا يادي للاستـشراق لا يلقى تقبلا عند الكث من الباحث هناك تعريفات تفصح عن إدانـة تعكـس موقفـا إيديولوجيا مثل التعريف التا : الاستشراق هو صص الغر الـصلي دراسـة الشرق وليا لإضعاف نقاط قوته وتشويه الإسلام لدي الغر وهو رافد آخـر مـن الفكر الدخيل حاضر تمعاتنا الإسلامية يساعد العلمانية على يسر القبول و التمكن توجيه ا سلم .وهو د آخر للإسلام .وهذا الرافد الآخر هو الفكر الاستشراقي أي ا اه ا ستشرق ث التراث الإسلامي وا بادئ الإسلامية وهو فكـر عمـل الاستعمار على قيامه و نشره وتوظيفه البلاد الإسلامية .نعم قد تكون هناك وث للمستشرق تستحق الاهتمام والإعجاب ولكنها قليلة بالنسبة لبحوثهم الأخرى الـ تستهدف تشكيك ا سلم دينهم و اول أن لخـل الـصلة بـ ا ـسلم وإسلامهم [2] إن قول كهذا ليس رد هجوم على الاستشراق فحسب وإ ا هو موقف ورؤية شاملة لعدة مسائل فهو ينطوي على رفض للعلمانية،كما تعد الغرب اسـتعمارا والاستشراق أيديولوجيته ال يع من خلا ا عن عدائه للإسلام وا سلم ،كمـا أن هذه النظرة تعد الإسلام هوية مغلقة مكتملة تواجه ديا خارجيا . ا يعـ ايـة

[1] أنوار عبد ا لك الاستشراق أزمة لة الفكر العر معهد الإ اء العر العدد 31 مارس 1983 ص 70

[2] مد صادق عبد اللطيف : الاستشراق الواقع والا اهات و ا واجهة الا اذ العام للأدباء والكتاب العرب عمان ط 1 1993 ص 230.

التحليل أن حل معضلاتنا التار ية ال تواجه العرب الأحياء لا تكون إلا بالعودة إ الدين وليس إ منجزات الفكر ا عاصر.

و مقابل موقف كهذا من الاستشراق د باحث آخر وهو يب العقيقي يفـصح عن موقف آخر قائلا :و ظهر على طر النهضة ا ستـشرقون ،فتنـاولوا تراثنـا بالكشف و ا مع و الصون و التقو والفهرسة،و يقفوا عندها فيموت ب جدران ا كتبات وا تاحف وا معيات ،و إ ا عمدوا إ درسه و قيقه و تر ته والتـصنيف فيه ،واقفو عليه مواهبهم و مناهجهم و ميزا م ،مصطنع لنشره ا عاهـد وا طـابع وا لات و دوائر ا عارف و ا ؤ رات ،ح بلغوا فيه منذ مئات الـسن و شـ البلدان وبسائر اللغات مبلغا عظيما من العمق والشمول والطرافة ، وأصبح جـزءا لا ينفصل عن تراثنا ولا نؤرخ ا ضارة الإنسانية إلا به و قد عرف الغرب منه أصالتنا فيه كما لا تصلنا بالعصر ا ديث علوما وآدابا صلة أشد من لغات الغرب[1] .وبعد ذلك يشرح موقفه من بعض ا طاعن الاستشراق وا ستشرق فيقول عن مة ارتبـاطهم بالاستعمار أن من يراجع تراجم هؤلاء دهم أقلية ،وهي، و إن تندثر ح اليـوم فإ ا لا تسلك عداد غالبية ا ستشرق ال ا ذت الاستشراق علما وهوى. ويذكر أ اء عديدين تعرضوا للإيذاء دو م بسبب مواقفهم ، بدلا من ازا م و تقريبـهم

يرد على ارتباطهم بالتبش فيقول:وبالرجوع إ ا تر و مكاتـب التر ـة طليطلة و بلنسية وصقلية وا ؤلف فيها د أن الاستشراق يستهدف نشأته خدمة الكنيسة ،فرجال الدين اتباع الفاتيكان هم الذين نظروا إ ا ضارة الإسلامية نظـرة إكبار و افتوا على إرساء النهضة الأوروبية على أساس التراث الإنسا ال ثله الثقافة العربية ، وتعاونوا مع ا سلم و اليهود على نقل أمهات الكتب ... ، وتعاونوا مـع

---

[1] يب العقيقي ا ستشرقون جزء1 القاهرة دار ا عارف1964 ص7 –8

ا سلم و اليهود على نقل أمهات الكتب ...فالنظر إ الرهبان من زاويـة واحـدة قضية تبعدنا عن الصواب ، وتبين أن بعضهم سجن بسبب هذه الدراسات ...و لـو استهدف الرهبان ا دل و التبش فحسب لاكتفوا بتعليم العربية وأ لموا ما عداها من اللغات ال قل أو انقرض ا تكلمون ا ،و ما كلفوا أنفسهم إنشاء بـواكـ مكاتـب التر ة وا عاهد و ا كتبات و ا طابع وا لات ف تراثها و نشر ذخائره[1] .

و يتناول العقيقي موقف ا ستشرق العلماني ،و ا لحدين فلاحظ س فئات

1 فئة من طلاب الأساط والغرائب والأحاجي ، تكن من العلم شيء فانقرضت بانقراض القرون الوسطى .

2 فئة من ا رتزقة وضعوا أقلامهم خدمة مصا بلدا م الاقتـصادية و الـسياسية والاستعمارية .

3 وفئة ثالثة من ا تغطرس الذين أعمته الضلالة عن ا وضوعية ،فغلب على نظـر م الاعتقاد بأن الإسلام دين قليل شأنه و يع مصنفات هده الفئة لا قيمة علمية ـا .

أضيفت إليها تواليف ا لحدين الذين ينالون من الإسلام نيلهم من النصرانية لأن الأديان عرفهم عقبة تعترض الرقي البشري .

4 وفئة رابعة تعرضت للإسلام من دون أن تقصد الطعن فيه ، وإ ـا درسـته كمـا درست كتبها الدينية ، من نقد كتبهم ا قدسة وإ ا م مثل راموروس ولينج و بوبر و رينان ولوازي، وكتب ذلك ألوف ا لدات ، وترك أصحا ا و شأ م بلـدا م احتراما رية الفكر أو ازدراء بشأ م .

---

[1] يب العقيقي ا ستشرقون مصدر سابق ص1150

5 وفئة خامسة أنصفت الإسلام ، وإن تدن به ، قولا وعملا وكتابة ،فلم يؤخـذ عليها هفوة على كل ما د ته [1].

أما إدوارد سعيد كتابه ا ام ' الاستشراق ' يبدأ تعريف ظاهرة الاستشراق الغـر عناها الواسع ،أي اهتمام أوروبا بالشرق بوضعها سياق تار ي مع ،هو حركـة توسع أوروبا ال جوازية ا ديثة خارج نطاق حدودها التقليدية توسعا متسارعا منتظما وليا على حساب بقية أجزاء العا ،وبواسطة إخضاعها و بها واستغلا ا . ذا ا ع العريض يشكل الاستشراق ظاهرة معقدة ونامية و متفرعة عن صـ ورة تار ية اكثـر ولا كان من أهم ليا ا حركة التوسع الأورو و كم الوظيفة ال نشأ من أجلها ول إ مؤسسة نامية بسرعة ا ارتباطها ا ميم صا اقتصادية و ارية واستراتيجية حيوية دمها و يتفاعل معه.كما أنشأت هذه ا ؤسسة أجهز ا العلميـة والتنفيذيـة والإدارية ا طلوبة واكتسبت بنيانا فكريا وأيديولوجيا تراكميا ملائما ينطـوي علـى تشكيلة لا بأس ا من الفرضيات والنظريات وا عتقدات والتصورات و التسويغات ال يتم التعب عنها من خلال الإنتاج الفكري والعلمي والأد و السياسي الذي تفـرزه تلك ا ؤسسة الاستشراقية .و ذا فإن الشرق هو اختراع غر .و الشرق ليس لـصيقا بأوروبا وحسب ،بل إنه كذلك موضع أعظم مستعمرات أوروبا ،وأغناهـا أقـدمها ومصدر حضار ا ولغا ا ،و منافسها ، وأحد صورها الأكثر عمقا و تكرارا حـدوث الأخر .وإضافة فقد ساعد الشرق على ديد أوروبا بوصـفه صـور ا وفكر ـا و شخصيتها و ربتها ا قابلة . ب أنه لا شيء من هذا الشرق يلي صرف فالـشرق جزء تكاملي من حضارة أوروبا و ثقافتها ا اديت .بل لقد عوين الشرق كما لو كان مؤطرا بقاعة تدريس ،و با كمة ا نائية و السجن فالاستشراق إذن هو معرفة بالشرق

---

[1] يب العقيقي ا ستشرقون نفس ا صر ص 1133

تضع الشرقي قاعة التدريس لأغراض التحليل ا دقق و الدراسة و ا اكمة و التأديب أو ا كم .[1] فالاستشراق نشأ منذ البداية و اصة أواخر القرن الثامن و أوائـل القرن التاسع عشر بوصفه موعة من الضوابط و التوجيهات على الشرق وهذا نـابع كما يرى إدوارد سعيد من جوهر الاستشراق القائم على التمييز ب الفوقية الغربية و الدونية الشرقية ،و هو يعمل على تعميق هذا التمييز و منحه صلابة والثبات وهذا يعود إ الرؤية السياسية ال كو ا الاستشراق للواقع روجت بنيتها للفرق ب ا ـألوف (أوروبا ، الغرب ، ن) وب الغريب (الشرق ،ا شرق ،هم) ولقد أصبحت كل من الرؤية و الواقع ا ادي سندا للآخر ،ومنح أحد ا الآخر القـدرة علـة الاسـتمرار والاستشراق يعـ عن قوة الغرب لأن ثقافته كانت الأقوى و كان يستطيع أن تـرق ويضفي شكلا ومع على ا بهم [2] .لكننا نستطيع أن يـز طـرح إدوارد سـعيد لاستشراق ثلاثة معا تقدم أبعاد جديدة فبعد أن يسأل عما نعـ بالاستـشراق يب هناك ثلاثة أمور.

1) – الدلالة ا امعية الأكاد ية : ا ستشرق هو كل من يدرس أو يكتب أو يبحـث عن الشرق جانب دد أو عام و كل ميدان من علم الإنسان إ فقه اللغة.

2) – هناك مع أعم :الاستشراق أسلوب من الفكر قـائم علـى يـز وجـودي (انطولوجي)و معر (ابستمولوجي) ب الشرق والغرب، وهذا التميز قبلـه شـعراء وفنانون وفلاسفة وروائيون ومنظرون وسياسيون واقتصاديون وإداريون.

---

[1] إدوارد سعيد الاستشراق تر ة كمال أبو ديب مؤسسة الأ اث العربية ط 2 1984 ب وت لبنان ص71

[2] 'دوارد سعيد الاستشراق مصدر سابق ص74

3) – ا ركة النشطة ا نضبطة الدائرة ب ا عنيـ ا امعي والعام منذ أواخـر القـرن الثامن عشر. وهو هنا ع ا ؤسسة ا شتركة للتعامل مع الشرق لإصـدار تقريـرات حوله وإجازة أراء فيه وتدريسه والاستقرار فيه وحكمه، أي كّأسلوب للسيطرة علـى الشرق واستبقائه وامتلاك السيادة عليه. [1]

إن هذا التعريف يلق تقبلا عند بعض الباحث ،من بينهم برنارد لويس فحاول أن يبعد هذه ا عا عن ا طاب الاستشراقي ل بط ب أصل الكلمة ومعناها الأول وآخـر مـا وصلت إليه فيؤكد إن اصطلاح الاستشراق أستخدم ا اضي عني الأول هو مدرسة فن التصوير عة موعة من الفنان زاروا الشرق الأوسط و ال إفريقيا فتمثلوا مـا شاهدوه بأسلوب رومانسي .أما ا ع الثا الذي يعد أكثر انتشارا فهو فرع من فروع التراث البحثي وترجع الكلمة والفرع التعليمي الأكاد ي الذي تش إليـه إ التوسـع العلمي الكب أوروبا منذ عصر النهضة فقد كان هناك هيلينيون يدرسون اليونانيـة ولاتينيون يدرسون اللاتينية وع يون يدرسون الع ية وكان أفراد ا موعة الأو ينعتون بالكلاسيكي ، أما أفراد ا موعة الثانية فكانوا يعرفون باسم ا ستشرق وكان هـؤلاء فقهاء اللغات أساسا يهتمون بإحياء النصوص ودراستها ونشرها .كانت تلك ا همـة الأو ، قبل أن تصبح دراسة وضوعات أخرى ،مثل الفلسفة واللاهـوت والأدب، و يكن اصطلاح الاستشراق غامضا وغ دقيق كما هو الشأن الآن .كان هناك فرع واحد هو فقه اللغة ا راحل الأو كان هناك إقليم واحد الذي يدعي الآن بالشرق الأوسط الذي كان قدر الأوربي معرفته.ومع تقدم كل من الاكتـشافات والبحـث أصـبح

---

[1] دوار سعيد الإستشراق ا عرفة السلطة الإنشاء كر ة كمال ألوديب ب وت مؤسسة البحاث يومية ط 1 1984 ص 38 – 39.

اصطلاح مستشرق لا يبعث على الرضا فلم يعد دارسوا الشرق منصب على التخصص فرع معر واحد.[1]

إن التعريف الذي يقدمه برنارد لويس يبعد السياق التار ي الذي نشأ ضمنه الاستشراق ويقدمه بوصفه حركة فكرية تعكس فضولا علميا ردا عرفة الشرق.

غ أن الاستشراق نشأ ضمن ص ورة تار ية تتعذر معا ته دون التعـرض للخلفيـة التار ية وملابسا ا ا ختلفة ال بدأت أساسا مع إستراتيجية الاقتحام الأورو للعـا العر والإسلامي فنتجت من ذلك الوقت لقاءات واسعة ب العا العـر الإسـلامي والعا ا سيحي اللاتي آنذاك. وحقيقة هذا الأمر دث فقط نتيجة طموح وفضول نظري علمي ،بل انطلقت من مطامح ارية اقتصادية اه الشرق ـصبه الاقتـصادي والتجاري الذي غذى احتياجات الأهداف التجارية[2] إن هذا الاهتمام بقضايا الـشرق عموما وا نطقة العربية منه بشكل خاص استمر ا راحل التار ية اللاحقـة بأشـكال متعددة و وتائر تلفة وقد اتسع ذلك الاهتمام على و خاص بدءا من العقد الأخ من القرن الثامن عشر (18) حـ دخلت ا يوش الغربية الوطن العر ، وهذا كان له تـأث بالنسبة للواقع العر ا اضع آنذاك للإم اطورية العثمانية.

إن ا تمعات الأوروبية أخذت آنذاك تعيش مرحلة انتقال من علاقات اجتماعية رأ الية قائمة على ا نافسة الاقتصادية اللي الية كما طابقها من لي اليـة بنيتـها الفوقيـة إ علاقات جديدة نسبيا وقد ارتكزت هذه الأخ ة على الاحتكار وا ركزية الاقتـصاد على تصدير رؤوس الأموال إ البلدان الأخرى بغيه تثم ها لصا الاحتكارات[3] كما

---

[1] برنارد لويس : مسألة الاستشراق تر ة وإعداد كامل يوسف حـ الاستشراق العدد 2 1988 ص 116 – 118.

[2] أم : الأفة العربية مؤرخ للنشر ا زائر 1990 ص 44.

[3] أم : الأفة العربية مؤرخة للنشر ا زائر 1990 ص 44.

قامت ولازالت مستمرة إ اليوم ت شعار العو ة، على أسـلوب تـصدير القمـع والإخضاع الثقا ا باشر الداخل و ا ارج .تعد تلك ا رحلة الأرض ا صبة الـ انطلقت منها إستراتيجية الاختراق ا ختلفة، هذه ا رحلة هي نفسها ال جـرى فيهـا تصعيد و تبلور الاستشراق على و دد ا عا و التوجهات النظرية و ا نهجية [1] إن هذا التوجه الذي اكتسب صيغته ا تبلورة أواخر القرن الثامن عشر و أوائل القرن التاسـع عشر، أخذ ضع موع القطاعات تلك البلدان طا ه القريبة و البعيدة ا دى.

و هذا التصور للمسألة أ ية فهم و استيعاب ا صادر ا وضوعية ال انطلقـت منـها حركة الاستشراق .إن الإشارة إ ا لفية التار ية للاستشراق لا ينبغي النظـر إليهـا بوصفها حركة متجانسة، بل إننا نقترف خطأ منهجيا إذا اعت ناها ذات نسيج نظـري فكري و سياسي و اجتماعي واحد متجانس. إذ أن عدم التجانس هذا يعد من طبـائع الأشياء تمع متعدد التوجهات الفكرية و الأيديولوجية، و هذا يش إ أمر ذي أ ية و هو أنه لا كن أن نربط حركة الاستشراق بشكل ميكانيكي بال عة الاستعمارية وهنا د ا رء نفسه مدعوا إ إعطاء مكسيم ردنسون ا ق قولة بأن ا ـام ا ستـشرق عامة: بالتمهيد للتغلغل الاستعماري فيما قاموا به من دراسات، إن هو إلا تبسيط و هو خاطئ بصورة مطلقة [2] لكن صحة هذا القول تبقى قائمة فقط ح لا يؤخـذ بعـ الاعتبار ا ناخ النفسي الثقا العام الذي تكون مع نشوء الاستعمار و أصبح له صـلة بالشعوب الأخرى، و بعبارة أخرى إن ا سألة هنا ليست مسألة موقف ا ستشرق ، إ ا موقفهم ا وضوعي من ذلك ا ناخ الذي أخذ يتحول تدر يا إ مناخ عام، بـل كـن القول كذلك بأن معظم ا ستشرق ، و لا نقول كلهم، أسهموا بلورة ذلك ا نـاخ

---

[1] أنور عبد ا الك: الإستشراق ازمة مصدر سابق 72.

[2] ماكسيم رودنوسون لة الفكر العر معهد الإ اء العر ب وت 1987 ص 201.

إستشراقيا.[1] و هذا ما أقر به ردنسون نفسه حـ كتب: أما الآخرون من فرنسيـ و أ ان و إ ليز فقد جعلوا من خدمة الوطن واجبا و فرضوه على أنفسهم معظمهم يتفـ ا ذلك دون حساب، و البعض الآخر بتفكـ و عندما كانت تطلب منهم ا شورة كـ انوا يقدمو ا و ا كانوا من الذين يفتقرون إ الأفكار النـ ة الشاملة فإ م كانوا يعـ اودون استخدام الأفكار العامة السائدة عصرهم و مفادها أن الاستعمار مفيد و هـ و مفيـ د للجميع وبصورة خاصة الشعوب ا ستعمرة.[2]

هذا السياق يصبح واردا أن نؤكد مع ا فكر أنور عبد ا لك أن هناك أساسا كـ ـ ا للقول أن الـ عة ا سيطرة الاستشراق هي الـ عة العنصرية الـ تنظر بازدراء إ الكثـ من جوانب ا ضارة العربية الإسلامية، و إ ثلي هذه ا ضارة، بـ ل أن الاستـ شراق يعتـ : الشرق و الشرقيـ بأنه سلـ لا يساهم الأمور، هور بذاتية تار ية و عن كل ذلك معدوم النشاط معدوم الاستقلال معدوم السيادة اه نفسه، الـ شرق أو الـ شرقي الوحيد، أو الذات الوحيدة الـ كن التسليم ا النهاية القصوى هو الكائن ا ستلب ا ؤلـ با ـ الفلسفي أي الذي إذا قيس بالنسبة إ ذاته كان أمرا أخرا غـ هذه الذات إنه الكائن ا طروح ا قهور و ا دد و ا فعول به من قبل الغـ .[3]

من مل ما سبق يتبـ أن أصحاب هذا الرأي يذهبون إ اعتبار ا طاب الاستـ شراقي مهمته ا ركزية هي تقد الإثباتات التار ية بأن تاريخ ا ضارة العقلانية هـ و تـ اريخ الشعوب الأوربية وبأن ما قدمته الشعوب الأخرى اصة العربية الإسـ لامية لا تـ دخل مباشرة ا قل ا ضاري الذي يبقى حكرا على صانعي ا ضارة ا متازين.[4]

---

[1] إدوارد سعيد الاستشراق مصدر سابق ص 91.

[2] ماكسيم رودنسون لة الفكر العر مصدر سابق ص 202.

[3] أنور عبد ا لك الاستشراق ت أزرقة مصدر سابق ص 73.

[4] حسن حنفي: علم الاستغراب مصدر سابق ص 16.

بنية ا طاب الاستشراقي:

يؤكد أحد الباحث ديده للاستشراق بوصفه: ضرب من ا مارسة الفكرية الـ اقتضتها حاجة العقل الغر لأن يشمل بكليته ا عطيات الثقافية للآخر و إعادة إنتاجها ا علها ضمن سياقات ا ركز. [1]

ذا ا ع فإن النشاط الاستشراقي ليس حوارا حضاريا أو تواصلا بـ ا ـضارات أو تعاونا معرفيا ب الشرق و الغرب و لا فعلا مـ ها عن ا صا بل هو ارسة فكرية من أجل إعادة إنتاج الآخر وفق بنية فكرية ددة للشرق تتلاءم مع ما تشكل ا خيـال الغر عل دراسة الآخر إعادة إنتاج ركزية الغرب مقابل ميش الآخر. هذا التمركز حول الذات ينطلق من إدعاء وحدة ا نس البشري ووحدة الثقافة البشرية هدفها تعميم النموذج الغر باعتباره النموذج الأمثلي.[2]

و يذهب أحد الباحث إ حد اعتبار الاستشراق جوهرا قائما بذاته هدفه الإفصاح عن التباين الشرق و الغرب و هو شامل ح ا هو ليس مكتوبا. فيصبح ذا ا عـ ـط تصور و إدراك وليس ضربا من ا عرفة أو ا عاينة لقه اعتقاد جازم بالتضاد ب الغـرب والشرق ويفصح عن التباين ب الشرق و الغرب، لا على أساس أ ما مفهومان جغرافيان و حضاريان وسياسيان، بل ا مفهومان خياليان دخلا صياغة تلك الوحدة الثقافية و

---

[1] عبد ا إبراهيم: ا طابقة و الاختلاف الثقافة العربية و ا رجعيات ا ستعارة ا ركز الثقا العر 1999 ص 171.

[2] كلود ليفر شتراوس العرق و التاريخ مصدر سابق ص 13.

التار ية و السياسية ال ت نفسها غربا و ال من خلال ما أعطته مـن مواصـفات للشرق.[1]

و يعود عزيز العظمة إ الوراء أكثر ف ى هيغل ثلا هاما لبداية الاستشراق الفكر الأور ديث فهو قد بلور خصوصا على صعيد الفكر الفلسفي فموقف هيغـل مـن الإسلام و معظم ا ستشرق ،هو عبادة الواحد الأحد حصرا وكذلك ـضع الوجـود الدنيوي للواحد الأحد و نتيجة ذا الانتماء إ الواحد يتفرع عنه التعا على ا سوس و ا ماس لشيء رد أي التعصب، وح ضعف هذا ا ماس للواحد الأحـد غـرق الشرق الرذيلة، هذه النظرة تعكس فكرة مسبقة عن الإسلام حيث يؤكـد أن أصـل الإسلام هو الألوهية، الواحد الذي لا شريك له وأي شيء لا يرتبط به وبغيابه يعود إ الفوضى، فكل ما ليس متعلقا مباشرة بالإله لا ضع لقوان ولا بادئ تنظيم، مثل ذلك الفقه و التشريع وكل ما يتصل با ياة، إن وحدة الألوهية ا نظمة لكل شيء تقـرر ا مود اللاهو حيث تد الدين إ كل شيء. وهكذا لا يوجد تشريع حر فالفقه يتخذ شكل الورع والتدين يستوعب الشريعة و الشريعة ضرب من ضروب ارسة التـدين ،و ليس ارسة الشريعة، و مثل ذلك العلوم الإسلامية فهي كلها رغم التمايز فيمـا بينـها تعمل لتثبيت الفكرة الدينية[2]

إن هذا التحليل لبنية الفكر الدي الإسلام و ضارته و منتوجه الفكري يؤكد لـة من ا قائق أو ا القراءة غ الصحيحة ع الوحدانية الإسلام، إن التجريـد الـذي يتحدث عنه هيغل هنا هو حصر دائرة الإ ان بوحدانية ا لتفسح ا ال الأوسع لأعمال العقل هذه العقلانية هي ال أهلت الإسلام لإنتاج منظومة تشريعية وحقوقية (الـشريعة)

---

[1] عزيزة العظمة: إفصاح الاستشراق ا ستقبل العر العدد 32 1981 ص 43 .

[2] عزيزة العظمة مصدر سابق 54.56.

لتنظيم حياة ا سلم الدنيوية، إن إغفال هذه ا قائق عن ا ضارة الإسلامية يقوم على فهم غر أي على ا صوصية ال يز ا الغرب واختلافه عن الشرق، و هذا الاختلاف هو العنصر الأساسي تكوين الشرق ذاته أو تصور الغرب للشرق، فالغرب كمـا يرى ذاته هو ا س ة الطبيعة القو ة للتاريخ بدأ من العصور القد ـة مـرورا بالعـصور الوسطى حـ الوقت ا اضر، اللاتار ية وا واء التار ي هي النصيب الطبيعي لكل ما لا يتجه و الغاية ذا ا، إن هذه الفرادة وا صوصية تشكل بنيـة الـوعي الأور الـذي انعكس بشكل جلي ا طاب الاستشراقي لقد حرمته من تقبل فكرة اختلاف الآخـر عنه و ذلك من خلال تطبيق مقولات خاصة م لذلك طبق تصنيفات ومفاهيم مطلقة، مثال على ذلك فهم هيغل ومستشرق آخرون الإسلام على ـط ا ـسيحية فـسموه (ا مدية) على أساس أن ا سيحية من تأليه ا سيح، وبذلك يعت هيغل ألوهية الإسـلام ناقصة مقارنة بألوهية ا سيح ومن فإن الأخلاقية ا سيحية الغربية تأملية عقلية بينما هي الإسلام امتثالية و طية، و بالتا ح الأول، ا سيحي بظهور تمع مد بينما الدين الإسلامي ناقصا عن النظام ا سيحي.[1]

لقد أخذت هذه النظرة الإستشراقية تسع أبعادا أخرى، فتحولت إ نظره عرقية دعـا إليها رينان، هذه النظرية أراد رينان وضع قواعد عرقية للبحث الفكر الإنسا عامة والفلسفي منه على وجه ا صوص، لقد ميز رينان شيا مع ما كان سـائدا تلـك ا رحلة التار ية ضمن أوساط علماء اللغات ب عرق سامي وآخر آري معت ا أن الأول منهما، ويتضمن العرب، أقل مرتبة من الثا على صـعيد الـتفكـ العقـلا عمومـا والفلسفي خصوصا هذا ا وقف الاستشراقي العرقي ا ركزي الأورو يتضح كتابـه (تاريخ اللغات السامية) و (ابن رشد والرشدية) هذا الأخ يكتب رينـان : ولـيس

[1] عزيزة العظمة, إفصاح الاستشراق مصدر سابق ص 57-58.

العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس الفلسفة ومن غرائب النـصيب ألا ينتج هذا العرق الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أ ى ات القوة أقل ما يكون من بواكـ خاصة به حقل الفلسفة [1]

وبتعبـ آخر يرى رينان أن السامي يتسم من حيث الفترة بالشعور بالوحدة ا طلق الغي ا هول، وبالتا فهو بعيد عن القدرة على التحليل و التركيب وعلى العكس من ذلـك كما يرى رينان، فإن العرق الآري مهيأ غريزيا للقيام بعمليات عقليـة معقـده تتـسم بالتحليل والتركيب وبالتفكـ دقائق وتفصيلات الوجود.

من هان ينكشف لنا بوضوح مصدر ا عارضة ا طلقة للفكر العر بالفلسفة و توحيـد الفكر الأور ا، بل سيتبـ لنا من ذلك أن الفلسفة تعد عنصرا غريبا عن طبيعة الفكر العر على النقل منذ نشوء الإسلام.

وهكذا بعد أن ـدد الاستشراق الطبيعة الثابتة للإنسان الشرقي (ا سلم) يعود فيخرج ما لا يتفق مع هذه الطبيعة ويسميها اللاشرقيات مثل الفلسفة، كما ذكرنا فهي حكرا على الغرب ولذلك فإن فيلسوف مثل ابن رشد أو ابن سينا لا يرتبط فكره الفلـسفي بـأي شكل ـوقفه من الفقه أو علم الكلام لأن الفلسفة طبيعة وجوهرا مناقضـ للشرع فـلا ـكن ـعها شخص واحد، و مثال ذلك التصوف فهو عندهم لا إسلامي جاء مـن خارج الإسلام، وهذه الفكرة يستنسخها حرفيا ـمد عابد ا ـابري كتابـه تكـوين العقل العر ، و يذهب ماسنيون و هنري كربان إ اعتبار التصوف ثورة على الإسلام السـ و على رديفه و هو التوحيد[2] و عادوا به إ التثليث ا سيحي الذي هو ا تـنفس ا ـقيقي للعقل و للفكر من هنا اهتمام ماسنيون با ـلاج باعتباره أرقى ما قدمه الفكـر

---

[1] أرنست رينان : إبن رشد والرشيدية القاهرة 1957 ص 15

[2] إدوارد سعيد: الاستشراق مصدر سابق ص 158

الفلسفي الإسلام . و اهتمام هنري كوربان بالفلسفات الاشراقية الفارسية الإيرانيـة باعتبارها أرقي ما أنتجته العقلية الآرية داخل الإسلام نفسه. وما كن استخلاصه هـو أن أي تقدم أو تنوع أو تطور لن يأ من الإسلام ذاته أو من ا نس العر بوصفه جنسا ساميا، بل يأ من خارجهما، أي ا له صلة بالغرب نفسه أو با سيحية أو بالعرق الآري بعبارة أخرى لن يكون ة سوى تاريخ واحد هو تاريخ ا ضارة الغربية ا سيحية و مـا عداها فهو رد توابع له، بل هي تواريخ العجز عن التطور بفعل الطبيعة و العرق و الدم. إن هذه القراءة أو الاستنتاجات ا توصل إليها ،قد لا ترضي بعضهم الآخر. وكمثال ذه القراءات ا ختلفة د ا فكر هشام جعيط يتناول ا سألة الاستـشراقية مـن مـستوى منهجي آخر .إن رينان نظر جعيط هو نتاج القرن التاسع عشر ،قرن الفلسفة الوضعية و النقد التار ي .لقد ادخل هذا العصر الإنسان ائيا ضمن نطاق الـص ورة التار يـة فالإنسان جزء من أجراء الطبيعة ا ترابطة وهو مقيد بقوانينها وخاضع لقواها ا اصة كما نشأ التفس التار ي لقد بلغت بفضل هذا التفس ا ناهج النقدية درجة عالية من التقدم فنشأ بفضلها التحقيق العلمي التار ي .مكن الباحث من إ اد الوسائل ليقرءوا ا اضـي قراءة نقدية وصحيحة .لقد طبق رينان هذه ا نهجية ال تنتمي إ عصره ،بل ثل، أي ال عة التار ية إحدى ات تلك ا رحلة . لقد ص كل طموحات العقلانية لذاك العصر .لقد رك رينان داخل هذا ا ناخ الفكري فكان لا بدأن يخضع الإسلام ـذه ا كاسب العلمية لعصره . ذا كما يرى جعيط أن ما يهمه الإسلام هو تاريخ الفكـر الذي يعد ور التاريخ .بوصفه وضعيا فهو مع العقل ضد ا تمعات ال يهيمن عليهـا رجال الدين .والإسلام يشكل وذجا أكثر شيوعا .إن حكم رجال الدين من وجهة نظر الوضعية والتار ية يعد ضربة للعقل ومسا بالتاريخ والعصر . [1]

---

[1] هشام جعيط أوروبا والإسلام دار الطليعة للطباعة والنشر ط1 1995 ص 34

ويستنتج جعيط من كل ذلك : أن ا جوم غ موجه إ الإسلام حد ذاته ولا على خصوصيته العميقة جدا ولا على قيمه الدينية والأخلاقية [1] .لأن العقلانية والوضعية تضع يع الأديان مستوى واحد دون أن تنتصر لأحد ا على حساب الآخـ ر .كمـ ا أن رينان وانطلاقا من هذه ا نهجية ،فهو يتناول الإسلام بوصفه مؤرخا للعلم وللأفكـ ار . وعند تناوله وقف رينان ووجهة نظره النقدية ي ز أهم ما جاء اضرته حول الإسلام والعلم .فرينان يرى أن ا رحلة الأو :مرحلة ا ماك العنصر العـ ر بـ الفتح وتنظـ يم االام اطورية فكان ا عادي للفلسفة اليونانية وللنشاط العقلي و صور بالدائرة الـ ضيقة للنبوة .إن العنصر العر هذه ا رحلة يو الاهتمام لا للفلسفة ولا للعلم

أما ا رحلة الثانية لقد انفتحت السلالة العباسية على العنصر الفارسي ذي العرق ا نـ دي الذي استطاع ا فاظ على عبقريته رغم توسع كلا الاثن .فمن القرن التاسـ ع وحـ القرن ا ادي عشر الشرق و من القرن ا ادي عشر حـ اية القرن التاسع عشر إسبانيا ملأت ا ضارة الإسلامية فراغا هائلا ، فأصبحت شعلة للفكر الإنسا مستعيدة و صبة الإرث اليونا لتمريره إ أوروبا .ولكن هذه الفلسفة حسب رينـ ان تكـ ن إسلامية ولا عربية .و إذا كانت اللغة العربية قد اُستخدمت لتمرير الفلسفة فذلك لأ ـ ا حت فرض واستمرار دورها بوصفها لغة ثقافية .

وهنا يقارن رينان بـ دور اللاتينية و دور العربية ،إن روجيه بيكون الذي كتب باللاتينية يكن لاتينيا شبيه بابن سينا الذي كتب بالعربية و يكن عربيا .إن الفلسفة الإسلامية كما يرى رينان ، عرض ،هشام جعيط قد وجدت ليس بواسطة الإسلام ،بل رغما عنه اما كما كان العلم الغر قد ولد الصراع ضد الكثلكة فبدأ من القرن الثالث عـ شر حيث غزت القوى ا تعصبة الواقع الاجتماعي و أحرزت نصرا على حرية الفكر فكـ ان

الا حطاط .ويستخلص رينان أنه لا حكن لأية حضة علمية وفلسفية بـ الشعوب ا سلمة أن تتحقق إذا يبتعد الضغط الدي مسبقا .

إن هذا الطرح للتاريخ الإسلامي و ذا النمط من التفكـ د اعتراضات عنـد هـشام جعيط و يعدها تبسيطية ومعقدة وقت واحد [1] لأن منهج رينان يرى سيطرة الفكر ا تزمت ا ياة السياسية والاجتماعية سببا ا حطاط ا حضارة الإسلامية. نظـر جعيط أن هذا اختزال ونظرة أحادية :فا حديث ب أن حري على عدة عوامل ال أدت إ تقلص ا حضارة ضماتة لبقائها [2] .

إن نظرة رينان كما يرى جعيط نظرة جامدة إ التاريخ ويتبـدى ودهـا تـشبيه الإسلام با هاز اللاهو و حديدا بالأرثوذكسية .كما ينظر للعروبة بوصفها نواة بدويـة شبه ا زيرة العربية .فالعروبة ليست مفهوما عرقيا ،إ ا البؤرة الثقافية ال صبت فيها كل العبقريات الإنسانية ا تنوعة .أما الإسلام فقد أثر أعماق حياة النـاس ،كمـا التغ ات الأكثر وا .و لص جعيط إ النتيجة ا ناقضة لأطروحة رينان حول ضـرورة التخلص من ثقل القيود الدينية مؤكدا: بتأثر ديالكتيك يز للتاريخ ،كما بتأثر ديناميـة سياسية لن يكون رفض الإسلام شرطا لكل حديد كما يتوقع رينان [3]

أما حمد أركون فإنه ينحو منحى آخر فهو يوجه نقدا للجميع، مسلم ومستـشرق فهو يطالب بزحزحة النقاش من الأرضية الأكاد ية والانفعالية والأيديولوجيـة وحـ ا لموسية ال كان قد أبقى رازخا فيها حـ لآن ، و أرضية أخرى جديدة تتمثل با قابلة ا نهجية بـ ا طابات الإسلامية وا طابات الاستشراقية ال لا تعرف كيف تتفاهم و لا

---

[1] هشام جعيط أوروبا و الإسلام مصدر سابق ص 36

[2] هشام جعيط أوروبا والإسلام مصدر سابق ص 36

[3] هشام جعيط أوروبا والإسلام مصدر سابق 37

تستطيع أن تتواصل بالفكر العلمي الذي تدعي هذه ا طابات ا تضاربة التقيـد بـه أو السيطرة عليه.[1]

أن مد أركون يهدف إ إقامة مسافة نقدية متـساوية بـ ا طابـات الإسـلامية وا طابات الاستشراقية و ذلك من أجل موضعة و ديد الابستمولوجية .وذلك ـدف احتلال موقع ابستمولوجي تلف عن ا واقع .ال ينتمي إليها ا طاب ا ـذكورين .إن ا دف من هذا الطرح الإبستمولوجي كما يؤكد أركون هو إبعاد خطاب الرفض والكره والأحقاد و من أجل رير النقاش أو ا وار ب الإسلام والغرب مـن ثقـل وضـغط التصورات العتيقة ال كانت قد كونت ا خيال ا ماعي لكلا الطرف منذ عدة قـرون .وللوصول إ هذه الغاية العلمية يقترح ثلاث مستويات لقراءة ا طاب الاستشراقي ،أو بعبارة أخرى يقترح مستويات ثلاثة لفهم الطرف معا .وهي كالتا

1 - ما هو دون مستوى ا ناقشة (= ا وار)وما هو وراءها ، أي يتجاوزها

2 - ا طابات الإسلامية وا طابات الاستشراقية

3 - ا واضع أو ا واقع الاستراتيجية لتدخل الفكر العلمي .

وهذه ا وضوعات الثلاثة ا دف منها ،إضافة للمقتضي العلمي ، هي من أجل خـوض الصراع على جبهت ا :

أ –الصراع ضد ا طابات الإسلامية ال تدعي ال اءة وحسن النية وتدين مل إنتاج الاستشراق ا تعدد البعاد وا تغ وا تنوع

ب - الصراع ضد مواقف عدد كب من ا ستشرق الذين يرفضون الدخول أية

---

[1] مد أركون تار ية الفكر العر الإسلامي مركز الإ اء العر ب وت لبنان ط1 1986 ص245

مناقشة ابستمولوجية مع زملائهم الغربيـ ا شتغلـ الاختصاصات الأخرى أو حـ فيما بينهم، جة أن ا سلم الذين ينتقدو م ارسون ذلك من موقع ا ماحكـة ا دالية فقط وليس من أجل العلم .

بعد تقد هذه التـ يرات الفكرية الـ تعيق ا هتم بالاستشراق وجدل ا ضارات عموما يقوم بشرح تلك ا ستويات الثلاثة الـ تؤثر سلبا على بلوغ ا قيقة موضحا دوديتها الفكرية وملابسا ا الأيديولوجية .

ما هو دون مستوى ا ناقشة ،يدخل هذا الإطار كل ما يتعلق بالأشـياء الشخـصية والنظم والأخلاق ا امعية والظروف ا ؤقتة ،أي كل ما هو عرضي وعابر وخاص بالزمن الراهن و العصبيات الطائفية والقومية الـ تؤثر بعمق على كتابات كل مؤلف إضافة إ عوامل أخرى منهجية وأيديولوجية تؤثر سلبا على بلوغ مطلب ا قيقة .[1]

وإذا طبقنا هذا ا عايـ على الباحثـ ا سلمـ فهم إذ ينتقدون ا ستشرقـ لا يأخـذون بعـ الاعتبار أ م ينتمون هو أيضا إ نفس منهجية العلم الغر و روحه الذي هو نابع أساسا من قيم ا ضارة الـ ترى نفسها الوحيدة ا ديرة بأن تسيطر على العـا :أي ا ضارة الرأ الية .

أن معظم أولئك الكتاب يتموضعون معرفيا منطقة ما دون مستوى ا وار لأن كتابا م متأثرة ناخ النضال ضد الاستعمار وضد ا يمنة ،أكثر ا هي حريصة على إعادة فحص ودراسة ا وضوعات الأكثر عرضة للخلاف وا دل ا ال العر والإسلامي و دون تقد أي تنازلات على ا ستوى القومي أو الديـ [2] .ويتناول أركون وذجـ ذا النوع

---

[1] مد أركون تار ية االفكر العر الإسلامي مصدر سابق ص247

[2] مد أركون تار ية الفكر العر الإسلامي مصدر سابق ص248

من التفكر و ا عبد ا العروي وإدوارد سعيد .فالأول من خلال كتابه" تاريخ ا غرب" الذي يراه خاضع وضوعات أيديولوجيا الكفاح ال يستطع التخلص منها لأنه كتب بعد رير بلدان ا غرب العر من الاستعمار ،فجاء يعلن و بشكل صارخ اختلافه مـع الأدبيات الاستعمارية.ونفس الشيء ينطبق على إدوارد سعيد الذي كان بإمكانه اختصار الطريق ،بدل انتهاج الطريق الصعب لنقد الاستشراق ،لقد كان من الأفـضل لـه لـو راح،كما يقول، لل بشكل مباشر تأث الصراع العر الإسرائيلي على ارسة وسـ الدراسات العربية الولايات ا تحدة بشكل خاص ،عندئذ كان يستطيع أي يعطي شيئا مفيدا ومهما وضروري[1] .

أما ا هة الاستشراقية فهناك عدة عوامل تبقي الفعالية العلمية ت مستوى هدفها ا علن ا رحلة الاستعمارية كانت ا ستعمرات القد ة و الروح التبش ية للمسيحية قد وجهت أعمال ا ستشرق .أما بعد حصول الاستقلال فإن ا ن إ الفرص التار ية الضائعة والرغبة لعب دور جديد ضمن ا رحلة ا ديدة لعبت دورا توجيه الاستشراق و الأيديولوجيا .ويقدم مد أركون اذج من ا سلم وا ستشرق الذين يغلب على وثهم الطابع الأيديولوجي الذي رم الطرف معا إ التوصل إ ا قيقة ا نشودة البحث العلمي . بعد هذا النقد يقترح أركون ما يسميه :ا واقع الاستراتيجية لتدخل الفكر العلمي .وهنا ينشأ تساؤل كيف كن ديد هذا الفكر العلمي ؟و بأي شيء يتميز عن ذلك الفكر الذي مله ا ستشرقون ؟ إنه يتمثل أن نستبدل ا بادرات الفوضوية ا بعثرة والعابرة وا عزولة والتكرارية وغ الدقيقة و ذات الأغراض والنوايا غ العلمية ال تتكاثر كل مكان ت ضغط الأحداث السياسية والاقتصادية الراهنة ،أن تستبدل باستراتيجية منسقة،و هذه الاستراتيجية دها أركون

---

[1] مد أركون نفس ا صدر ص248

البحث النظري ا نهجي أي النقد الإبستمولوجي ا ذري الذي يتجاوز كل ا صوصيات الثقافية ، والتفكيكي وا ترابط والناسف لكل التسربات الأيديولوجية حـ ضمن ا طاب الذي تنتجه الذات . ذلك أن ا عرفة هي عبارة عن جهد ديناميكي ، وهي مستقلة عن كل غاية مباشرة أو منفعة فورية تكون موضوعة ت تصرف ا ميع . أ ا تتغذى با قابل بالدلالات و ا عا و التجارب ال ينتجها الفاعلون ا تمع .[1]

---

[1] مد أركون تار ية الفكر العر الإسلامي مصدر سابق ص 262

الاستشراق ا ديد أو ما بعد الاستقلال

عندما طرحت ا سألة الوطنية و بناء الدولة الوطنية العصرية وإقامة مؤسسات ع ـصرية تأخذ بأسباب التقدم العلمي والصناعي وبناء مؤسسات اجتماعية عصرية تعزز التماسك الاجتماعي وتسهم عملية الاندماج القومي، وصولا إ وحدة العرب القومي ـة، هذه ا رحلة التار ية ا ديدة ،بدأ الاستشراق يتصدى ذه ا سألة من خ ـلال ال ـسعي ا ثيث إ إقامة فصل كب ب جوهر الثقافة والتاريخ الأوروبي ، و ب جوهر الثقافة و التاريخ و ا تمعات العربية الإسلامية .وهذا كان أحد الأهداف الأساسية للاستشراق وذلك من خلال طرحه لنظرية النموذج الفسيفسائي لتأكيد الفوارق الأساسية ب ال ـب الاجتماعية الغربية ا بنية على الطبقات الاجتماعية و ب الب الاجتماعية ا تمع ـات العربية الإسلامية ا بنية على ا لل و النحل و التنافر العرقي . يهدف ذلك كله إ تأكيد أن ا تمعات العربية الإسلامية هي عبارة عن تكوينات اجتماعية ما قبل أمة، أي قبلي ـة وعشائرية انقسامية لا تقبل بوجود حكومة مركزية، ولا وحدة وطنية ناهيك عن الوحدة

القومية ولا بالفصل بـ السلطات الدينية و السياسية هذه ا ؤسسات هي ال كانت وراء مشروع حداثة الغرب [(1)]

ويعد ا ستشرق جب كتابه ا شترك مع ا ستشرق هارولد بون (ا تمع الإسـلامي والغرب) [1] الذي يؤرخ للسلطة العثمانية و معا ا مسائل السلطة وا تمع ا قاطعات العثمانية والعربية واستعراض النظم الاجتماعية تقصي الظروف القائمة والقوى ا ؤثرة فيها. و بالرغم من تأكيد جب ت ير إقدامه على هذا العمل و ديد هدف دراسته ف ى أن هذه الدراسة موضوعية ق وأ ا دراسة غ متحيزة ودون آية اولة لتحميلها أي تركيب علها تتمشى مع أفكار مسبقة [2] إلا أنه حقيقة الأمر يعكـس تـصورا استشراقيا واضحا ال تنطلق من أطروحة النموذج الفسيفسائي الـذي يـز ا تمـع الإسلامي. فهو يرى أنه ظل الإسلام انقسم ا تمع إ وحدات شبه مستقلة عديـدة مثل القبائل وا رف ا هنية والقرى وا ماعات ال تأخذ شكل الوحـدة الاجتماعيـة ا تكاملة، ويتألف من فسيفساء من ا موعات الاجتماعية ا عزولة وتقترن هذه النظـرة ا ددة للفسيفساء بالنظرة القد ة القائلة أن التنظيم الاجتماعي الإسلام دد حـسب أسس دينية ويعد هذا ا ليط غ ا تجانس لوصفه ضعف رئيسيا ا تمع الإسلامي و خلل البنية الاجتماعية، وبسبب هذا التنوع الفسيفسائي للبنية الاجتماعية تقترن بـه نظرية الاستبداد الشرقي فيوفر التنوع الفسيفسائي للبنية الاجتماعية إطارا طبيعيا للحاكم ا ستبد الذي يستطيع أن يفرق ويسود دون خشيه نشوء معارضة متكاملة. أما ا يـاة السياسية ا دينة الإسلامية عبارة عن الفات بـ هذه الفئات غ ا تجانسة ا دينيـة

---

(1) مود أركون : تار ية الفكر العر الإسلامي تر ة ها صا مركز الإ اء القومي بـ وت ط 1 بـ وت 1986 ص 25.

1 هاملتون جب وهارولد بون ا تمع الإسلامي و الغرب تر ة أ د عبد الرحيم.

2 نفس ا صدر ص 10.

منها والريفية ويستند كثير من المستشرقين على نظرية ابن خلدون حول حركة النخب بين البدو ونظرائهم المدينيين ويعدونها عنصرا أساسيا ومرتكزا في تأسيس نظره استشراقية للاستبداد في المدينة الإسلامية.

وهذه النظرة تهدف أساسا إلى تأكيد الاختلافات بين التنظيم الاجتماعي والتاريخي في المجتمعات "الأوروبية"، وبينها في المجتمعات الإسلامية كما تسعى أيضا إلى تأسيس نظرة تؤكد أن البنية الاجتماعية في الإسلام لا توصف إلا بمعيار الوحدات العمودية شبه المستقلة بينما يمكن تصوير المجتمعات الأوروبية من الإقطاعية حتى المرحلة الرأسمالية بمعيار النظام الاجتماعي الذي تتشكل فيه مقولة الطبقة الاجتماعية الوحدة الأساسية بينما لا يجوز استعمال مقولة الطبقة الاجتماعية في تحليل المجتمعات الإسلامية القائمة أساسا على الإثنية والدين والقبيلة.[1]

- مرة أخرى نؤكد هنا أننا بصدد عرض النظرة الإستشراقية حول الآخر المغاير ولسنا بصدد مناقشة صحة هذه الاطروحات من الناحية النظرية والمنهجية لأنها منذ الوهلة الأولى تنتج صعوبة نظرية هامة، وهي كيفية منع هذا النموذج الفسيفسائي على غياب الروابط الاجتماعية المجتمع الإسلامي من الانحلال والحروب المستمرة .وللخروج من هذا المأزق يجد الكثير من المستشرقين حلا في الزعم بأن المجتمع الإسلامي قدم منظومة قيم ومعتقدات من شأنها توحيد النظام الاجتماعي وتحقيق تكامله بواسطة آليات مؤسسية مثل الطرق الصوفية ورجال الدين والشريعة وهذه العلاقة بين الحاكم والمحكوم تقوم أساسا على احترام الدين وعلى الإيمان الديني الذي يسمح بالحفاظ على التقاليد أكثر مما يوجد تشريعا.[2]

---

[1] نفس المصدر ص 223.

[2] ملتون جب : المجتمع الإسلامي والغرب مصدر سابق ص 25.

إن هذا ا ل يدعونا إ اعتبار الإسلام بوصفه ثقافة أحادية ومتجانسة وأبديـه تعمـل كوسيلة مثلى لتصريف الصراعات الفئوية الداخلية البنية الاجتماعية. إن هذا الطـرح للمجتمع الإسلامي القائم على النموذج الفسيفسائي لا يقنع الكث ين فهو يطلب منـا الاعتقاد أن ا تمع الإسلامي يكون متكاملا حول القيم الإسلامية ومنقـسما بالنـسبة للإثنية و التراتبية الاجتماعية،كما تؤكد هذه النظرة التباين ا ـوهري بـ التنظـيم الاجتماعي والتاريخ والثقافة ب ا ضارت الغربية ا سيحية، والعربية الإسلامية.

- الأول يقوم على أساس فكرة التقدم والتحول والتغ ، بينما تاريخ الإسلام قائم على الثبات والتكرار والاجترار.

إن هذا التمايز والتفرقة و الفصل ب جوهر التاريخ والثقافة ب الغرب والشرق ثـل هدفا مركزيا من أهداف الاستشراق الأساسية لتأكيد أطروحة التفوق العرقي، فالـشرق ا ب على وحدات اجتماعية سابقة على الدولة ،هذا التركيب لا يسمح بتقدم التـاريخ ويبقى يتكرر دائرة مغلقة ويقود إ الاستبداد والطغيان.وهذا التقابل ب النمـوذج يستخلص الاستشراق أن ا داثة ا تمعات الإسلامية طفيلية على النموذج الغـر للد قراطية الليـ الية. كما تقود هذه ا قدمات الإستشراقية إ اعتبار مقولة الأمة دخيلة على ا ياة السياسية الإسلامية بأ ا عقيدة اختراعها أوروبا بداية القرن التاسـع عشر و است ادها على أيدي ا موعات الأوروبية. [1]

ذا فإن مقولة الأمة دخيلة على مسار التاريخ الإسلامي وذلك أن هذا التـاريخ يبقـى تاريخ الدين والتدين. أما ا كم بواسطة القومية الواحدة كان استثناء فقد تألفت الطبقة

---

[1] بريان ت نز : ماركس و اية الاستشراق تر ة يزيد طابع مؤسسة الأ اث العربية ط 1 1981 ص 68.

ا اكمة الإم اطوريات الإسلامية التقليدية من الأتراك وا غول و الألبان وهذا النـوع من ا كم كان ت تأث ا فاهيم التركية والفارسية وليس العربية الإسلامية.(2)
إن هذه الأحكام ذات طابع ريدي وتعميمي ومتأثرة بالتقاليد الإستشراقية ا تراكمـة، وإذا كنا لا اري الاستشراق معظم أطروحاته حول التاريخ والدين والتراث العـر ، هل ننفي عن الأطروحات الإستشراقية أية إمكانية لتحصيل أيـة معرفـة أو حقيقـة موضوعية و علمية عن الثقافات الأخرى، اصة إذا بدت غريبة بعيـدة ومغـايرة إن ا وقف الرافض يلغى أي حوار حضاري خصب ب الثقافات وا ضارات ،يصبح ـرد اختزال على حساب ا وار ا ضاري ا صب والتواصل الإنسا ا نشود.
يرد أحد الباحث العرب ف ي أن الكث من الأحكام ال قال ا ا ستشرقون مثل تصور الغيب عند ا سلم الذي ينظر إ كل شيء من خلال الدين ويرى العا ا ارجي مـن منظار دي .أو أن الغيب عند ا سلم هو أكثر حضورا منه عند الإنسان الغر أو القـول بعجز العقل الشرقي عن بناء نظام للأشياء أو سيطرة القوى الغيبية واللجوء إليها إن هذه الأحكام كما يرى، ليست خالية من أي مصداقيته، فيؤكد أن الغيب حاضر عند سكان دمشق و القاهرة أك ا هو سكان باريس، وهكذا بالنسبة إ الدين مـع الفـلاح ا زائري أو الإيرا أكثر ا هو عند عضو الكلوخور السفيا فهذه الأحكام صائبة من الناحية النظرية ، إ ا ينبغي مناقشة نتائجها العملية وكيفيـة توظيـف هـذه النتـائج فا ستشرق هنا كأنه يقول لصانعي السياسة الغربية أن التعامل مع الشرق ينبغي أن تؤخذ ا سبان هذه ا سائل الواقعية عند التعامل مع ا تمع.[1]

---

(2) هاملتون جب التجمع الإسلامي الغرب مصدر سابق ص 55.

[1] صادق جلال العظم : الاستشراق والاستشراق معكوسا دار ا داثة ط 1 1981 ص 18.

إن الاستشراق لعب دورا أساسيا رسم صورة الآخر، العر ا سلم، لكن هل نطالـب منه أن يرسم لنا صورة كما نريدها ن، إننا أمام مسألة ذات وجه وجهة الإ ـازات العلمية البحتة مثل ع ا خطوطات وفهرستها واستعمال منـهج علمـي قيقهـا والاهتمام باللغات الشرقية من خلال إنشاء كراس ا وتر ة التراث العر الإسـلامي بلغات تلفة بعدما عوه و وانشئوا معاهد للدراسات الشرقية كما كشفوا عن أماكن أثرية كانت هولة ومن ا كتبات وا تاحف صنف ا ستشرقون مصنفات عا ية قراءة ا طوط و علم الكتابات العربية والسامية و الفنون الإسـلامية والنقـود الـشرقية وتراجم الأ اء والتقاو ومطابقتها ووضع الفهارس وا داول ذه الوثائق وهذا كـان يتطلب جهدا علميا كب ا.

أما الوجهة الأيديولوجية ال تناول ا الاستشراق الإسلام وتراثه اصة موضـوعات حساسة مثل القرآن الكر والسـ ة و الشريعة وا ديث وغ ها من ا واضيع ال تتـصل بصميم الذات العربية الإسلامية فلا وز إدانتها وا اذ موقف سل اهها، بل ا طلـوب كشف جوانبها السلبية التعسفية، وهي كث ة تتطلب كله موقفا علميا والابتعاد عن روح الإدانة، من أجل الوصول إ الدقة العلمية وا وضوعية ا نشودة ، اصة مثـل هـذه القضايا التار ية ال عادة ما تكون ل خلاف ،ليس فقط ب ا ستشرق فحسب بـل ب الباحث ا لي و ا يزيد من شدة الطرح هذا أن معظم الباحث يؤكدون أنه قـد تبدل الاستشراق فهو اول دراسة الشرق والغرب بوصفهما حقـول معرفيـة ولـيس كأجناس وخصائص وعقليات وأصناف، إن ما هو موكول إلينا هذه ا رحلـة مـن حياتنا الفكرية وا ضارية أن ندرس أكثر ما يقوله الأخر عنا ونعمل على خلق تواصـل حضاري وثقا جدي تكم فيه إ روح العصر ومتطلباته العلمية وا عرفية.

ا ـوية من الاستشراق إ الاستغراب

أو ا ـدل ا ـبتور

يعد التفكـ الذات و الآخر ـفاهيم و منهجيات العلوم الإنسانية ،مـن ا ـباحـث ا ـعاصرة الـ تتقاطع مقاربتها والاهتمام ا ، ـصصات معرفية متعددة .لقد راكـم الاستشراق نصوص متنوعة حول الشرق ،كما راكمت الانتروبولوجيـة الاسـتعمارية دراسات حول ـتمعات وثقافات الآخر مناطق عديدة من ا ـعمورة خـارج العـا الأورو . كان ذلك ـدف إقامة ـايزات و بناء الفرو قات،و الإعداد للقيام ا يترتـب عن أحكامها و مواقفها من اختيارات سياسية وثقافية .لقد توظيـف نتـائج تلـك البحوث ـدمة أهداف ا ـشروع الاستعماري ،كما نشأت التاريخ ا ـعاصر .وإذا كنا نعترف بارتباط ا ـاولات الـ جرت من أجل توظيف بعض نتائج الأ ـاث ا ـذكورة

سياق الصراع الذي عرفه العا القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين،ب أوروبا و العا غ الأورو ، لكن هذا لا يع ،كما حاولنا أن نوضح ، أننـا أمـام علـوم استعمارية ،بل أن الأمر الصحيح هو أن الإنسان يسعى للاستفادة من ا عرفـة والعلـم دمة أهدافه ا تنوعة ،و من بينها الأهداف ا رتبطة جال ا يمنة الاقتصادية والثقافيـة والعسكرية صورها وأبعادها ا ختلفة .

لقد حاولنا أن نب أن تلك الدراسات وا عطيات ا توصل إليها ال معرفة الشعوب لا تفيد بالضرورة خطأ ا عطيات ا توصل إليها ـال معرفـة الـشعوب والقبائـل وا غرافية ال ا هت معارف العلوم ا ذكورة لبنائها ،بل أ ا تع أولا و قبل كل شيء استخدام ا علومات و النتائج ا ترتبة عن هذه العلوم ، والعمل على توجيهـا دمـة مصا متعددة . إنه الأمر الذي لا ينفي شرعية البحث وشرعية مواصلته مع لزوم الوعي با فارقات و التناقضات ال تترتب عنه .ولعل هذا الأمر الأخ ي ر مشاريع النقد الـ اول اصرة الانتروبولوجية الاستعمارية و اصرة منطق ا قاربـات الـسوسيولوجية لكشف عيو ا والوقوف عند نقائصها وكشف مستويات حدودها بنـاء معطيـات بعينها .استنادا إ موعة الأحكام القبلية ا سبقة ا تضمنة آليات البحث ومناهجه،بل وا تضمنة منطلق الرؤية البحثية و أساسها .و مواجه ا عطيات الـسابقة تبلـورت أ اث لية متنوعة كما نشأت ا قاربات الانتروبولوجية ا ديدة الرامية إ التخلص من ا ضور 'العدوا ' للآخر ظة نظره ثقافات وظواهر البشر غ الأوروبي . ا أسهم بناء معارف ونتائج جديدة ،أتاحت للباحث اختبـار مفـاهيم ونظريـات وبنـاء ملاحظات وتصورات جديدة ال معرفة الذات بشكل مغاير .و يقف الأمر عنـد هذا ا د ،بل اوزه حيث ب الفكر العر صورا من النقد الفكري ا ـاد للمـشروع الاستشراقي أبعده ا ختلفة .

إن النقد الذي وجهته أعمال أنور عبد ا لملك ، اصة ثه ا عنـون / الاستـشراق أزمة/[1] سنة 1963 الذي أعاد النظر الكث ا كان يعده الاستشراق مـسلمات أو دراسة عبد ا العروي وا لملاحظات ا نهجية ال قدمها لأعمال ا ستشرق غوستاف فون غرونباوم [2] .أو عمل إدوارد سعيد ا هم / الاستشراق / الذي يعد علامة بارزة هـذا ا ال .

إن هذه الأعمال تقدم الدليل الواضح على نوعية ا هود الفكرية الذي بذلت من أجـل جيم درجة ا غالاة والاستعلاء ال سادت الفكر الاستشراقي .

إن هذا النقد للاستشراق و فاهيمه و اطروحاته ا ختلفة أدى ببعض الباحث العرب إ اقتراح علم استغراب دف تركيب معرفة عربية بالآخر ،معرفة ارس عليه وعلى تار ه وفكره الأساليب نفسها ال مارسها على تاريخ غ ه من الأمم والشعوب .إ ا عمليـة أشبه ما تكون برد فعل يواصل التعامل ا ال ا عر . ن نش هنا إ مشروع حسن حنفي ،علم الاستغراب .

إن هذا العمل يراد منه تركيب معرفة خاصة جال التفك صورة الآخر و الذات الفكر العر ا عاصر للتمكن من بناء صص معر مستقل يسمح بتقد وسائل معرفية جديدة النقد وأساليبه اوز و إعادة بناء، وهي ا صائص ا عروفة ال تطـور ا عرفة كما نشأت التاريخ ، و كما تتطور أبعادها النظرية وا نهجيـة ا ختلفـة وحسن حنفي يسعى ليكون وذجا ذا التحول الفكري .

نستطيع القول أن الفكر العر قد ا ر ،وإن حدود معينة ، موضوع الـتفك الآخر و الذات أفكار عديدة تنتمي إ حقول العلوم الإنسانية والفلسفية .لكن هـذه

---

[1] أنور عبد ا لملك الاستشراق أزمة لة الفكر العر معهد الإ اء العر لبنان 1983 ص70

[2]أنظر عبد ا العروي العرب والفكر التار ي مصدر سابق ص 103

الأفكار تسلم من تأث الفكر الغر ذاته فقد د الدارس ا اركسي كما ق ـد ـ د الدارس البنيوي أو ا تأثر با دارس الانتروبولوجية الغربية .كما أن تلك الأفكار تنتظم علم دد أو حقل معر صوص ، بل نستطيع القول أ ا أقرب إ الإطار ا فت ـوح تتقاطع فيها مناهج تلفة و خلاصات لا معها ناظم مشترك يتيح إطلاق اسم ـ دد عليها .لقد جاءت اولة حسن حنفي لتعطي تصورا ددا يهدف ليكون علما م ـستقلا له منهجيته وموضوعه .لأنه من ا سائل الشائكة ال تطرح على الفكر العر ،هي كيفية التعرف على الغرب ،أي الآخر ومعرفة أنساقه الفكرية و ربته ا ضارية وخصائصه ال يزه عن غ ه من الفضاءات ا ضارية .ولذلك تواجهنا موعة من الأسئلة ال ت ـاج إ إجابات علمية دقيقة تسهم فهم الغرب وتوفر آليات منهجية للتعامل معه .

وهنا يثار تساؤل عن كيفية ضبط العلاقة مع الغرب ،إذ أن الإشعاع ا ضاري الع ـا ي الشامل الذي تتمتع به ثقافة الغرب هو الذي علنا موقف ينبغي أن دد الصلة ب ـه فالغرب ربة حضارية تعد درسا مهما و كب ا إنه حقيقة تار ية ك ى لا كن القف ـز عليه ،كما لا كن الاستغناء عنه لفهم مصائر الشعوب و ا ضارات .إنه ربة مفي ـدة لإعادة دراسة حركة البناء ا ضاري و حركة التاريخ .هل من مصلحة الفك ـر الع ـر الاستغناء عن هذه التجربة ا ضارية الإنسانية من أجل بناء أسس سليمة و أص ـيلة .ألا تاج ، ن العرب ، اصة هذه ا رحلة من حياتنا الاستفادة من هذه التجربة م ـن أجل فهم سليم وموضوعيا للآخر و معرفة ما يتميز به من إ ابيات وسلبيات ح ـ لا تكون معرفتنا به سطحية مباشرة وأفكارنا عنه عامة و غ نابعة من اطلاع متأمل وبالتا يكون وعينا به مشوها وناقصا .

إن هذه الأسئلة ليست غائبة على مشروع حسن حنفي ،بل قد تكون هذه الت ـساؤلات هي الأسس ال يقوم عليها هذا ا شروع .والكتاب يبحث فعلا ا ـ ذور الثقافي ـة

للغرب والمعرفة التي شكلت ،و لا زالت ،تعامله مع الآخر المغاير كما تظهر الكتـاب والاستعدادات الثقافية التي مكنت الغرب من أن يبلور بواسطتها صورة عن ذاته والـ منها حدد الآخر .وبعيدا عن التقو الإ أو السلـ فإننا نتساءل هل دراسة الغرب وفهمه تكون من أجل التواصل أم من أجل القطيعة .

وإذا كان الاستشراق الذي يعرفه حسن حنفي هـو :رؤيـة الآخـر الأورو للآخـر اللاأورو ،هو قراءة الغرب للاغرب من منظور الغرب ،فإن علم الاستغراب هو المقابل للاستشراق، إ رؤية الغرب من منظور اللاغرب ،رؤية الآخر من منظـور الأنـا ، إن الاستغراب بهذا المع يقلب الإشكالية أو المعادلة فأصبح الأنا يرى دارس الأمـس هـو الموضوع المدروس فتحول جدل الأنا والآخر جدل الغرب و اللاغـرب إ جـدل اللاغرب والغرب[1] .إذن الهدف ليس الحوار مع الآخر ،بل فك عقدة النقص التار يـة علاقة الأنا بالآخر والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغر بتحويله مـن ذات دارس إ موضوع مدروس . والقضاء على مركب النقص لدى الأنـا بتحويلـه مـن موضوع مدروس إ ذات دارسة .مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب لغة وثقافة وعلما مذاهب ونظريات وأراء الخلق لديهم الإحساس بالدونيـة .[2] وهـذا يتطلب بالضرورة التصدي للمركزية الغربية أي بيان كيف أخذ الوعي الأورو مركـز الصدارة ع التاريخ الحديث داخل بيئته الحضارية .فهمة هذا العلم المقترح الوقـوف وجه ثقافة الآخر وردها إ حدودها الطبيعية بعد أن انتشرت خارج حدودها إبـان

---

[1] حسن حنفي علم الاستغراب المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع لبنان بـ وت 1992 ط1 ص25

[2] حسن حنفي علم الاستغراب مصدر سابق ص24

عنفوان الاستعمار. و لقد كان الاستشراق أحد آليات هذا الاستعمار .إن هذا الطـرح و ذه الصيغة علنا أمام علم متقابل علم الاستشراق وعلم الاستغراب .

ويقدم حسن حنفي الظروف والملابسات ال رافقت نشأة الاستشراق الذي ظهر إبان ا د الاستعماري القرن التاسع عشر بداية الاستعمار التقليدي القد خرج فيه الوعي الأورو تدا خارج حدوده ليحوط بالعا القد را حول إفريقيا جنوبا ، وإ ا نـد شرقا ،أي خروج الشمال من نطاقه ا غرا إ نطاقه ا ضاري جنوبا و شرقا وغربا.

و هذا التراث الغر ،كما يري حسن حنفي ، ليس تراثا عاما توي علـى ـوذج التجربة البشرية ، وليس فقط وريث خ ا ا الطويلة تراكمت ا عارف انتقـالا مـن الشرق إ الغرب ، بل هو فكر بيئي ض نشأ ظروف معينة هو تاريخ الغرب ،و هو نفسه صدى ذه الظروف [1] . وهذا التأكيد ،كما يرى، يأ من الكتـاب الغـربي أنفسهم عند قو م فلسفتنا ،حضارتنا ،فكرنا، أدبنا، فننا ،تار نا موسيقانا ،علومنا ،بل حـ ديننا .فعندهم إحساس واضح بأ م ينتمون إ حضارة بعينها فيقولون دائما ، أمـا ن ، ن الآخرون .بالنسبة لنا إحساسا منهم بالتميز ،و أن م حـضار م ا اصـة ا تميزة عن ا ضارات الأخرى .و مل حسن حنفي ا فكرين غ الأوروبـي الـذين تر وا مؤلفا م و شرحوها وعرضوها ،بل انتسبوا إليها واعتنقوهـا اعتبـار ا ـضارة الأوروبية حضارة عامة للناس يعا وقت يكن هؤلاء ا فكرين على وعي كـاف بتراثهم القد .[2]

ولا يع ربط ا ضارة الأوروبية ببيئتها تطبيق أي مذهب وضعي أو منهج اجتماعي ،بل تقرير الواقع من كتابات الأوروبي أنفسهم واعترافا م و ما تكشفه أعما م الأوروبية،

---

[1] نفس ا صر ص85

[2] نفس ا صدر ص54

الفنية و العلمية والفكرية عن بناء واحد متجانس للشعور . و يكن الإمكان التعرف على هذا البناء من بداية الشعور الأورو العصور ا ديثة ،بل أمكن ذلك ايته العصر ا اضر بعدما تكررت ا واقع وتقاربت وجهات النظر وظهر البنـاء الـشعوري الواحد كمصدر لكل ا ذاهب والتيارات .كما لا يع الربط بـ ا ضارة وبيئتها الرغبة القضاء على عموميتها ،أو التقليل من أ يتها ،بل يهدف حسن حنفي إ وضعها مكا ا الصحيح ،كما يقول ، بوصفها حضارة نوعية خاصة نشأت ظروف وشكلت شعورا ذا طابع مع على فترة من الزمن حـ أصبح ا كتسب طبيعة والواقع مبدأ .[1]

أما علم الاستغراب يظهر الآن عصر الردة وبعد حركات رر العربية ، والـشعوب مهزومة مرحلة الدفاع .لذلك يظهر الاستغراب كدفاع عن النفس ،وخـ وسـيلة للدفاع ا جوم و التحرر من عقدة ا وف اه الآخر ،وقلب ا وازين رأسا على عقـب وهو مل بأيديولوجيا مناهج علمية الفة ،و إذا كان الاستشراق تغ شكله وورثـه العلوم الإنسانية ،فإن الاستغراب مازال باديا ،وإذا الاستشراق غ ايد فإن الاستغراب أقرب إ ا ياد،إنه لا يهدف إ السيطرة على الآخر[2] .

ذه اللغة ،قلب ا وازين ،قلب الطاولة ، ا جوم على ،القضاء على، يقدم لنـا حـسن حنفي علم الاستغراب .و من ضمن الأشياء ا طالب القضاء عليها ،هو القضاء أيضا على ا ركزية الغربية وبيان كيف أخذ الوعي الأورو مركز الصدارة وع التاريخ ا ـديث داخل بيئته ا اصة والقضاء على أسطورة الثقافة العا ية ال يتوحد ا الغرب و علـها مرادف لثقافته .إن مهمة هذا العلم ا بشر به ،هو رد هذه الثقافة ال تدعي العا يـة إ حدودها الطبيعية ،بعد أن انتشرت خارج حدودها إبان عنفوان الاستعمار من خـلال

---

[1] حسن حنفي علم الاستغراب مصدر سابق ص484

[2] نفس ا صدر ص25

سيطرته على أجهزة الإعلام وهيمنته على وسائل الاتصال و دور النشر الكـ ى و مراكز الأ اث العلمية .وهذه الثقافة الغربية الـ يتوحد ا و علها مرادفا لثقافته يريد تعميمها على كل الشعوب ،مع أن الثقافات بطبيعتها متنوعة و لا توجد ثقافة واحدة ومن هنـا تأ عمليات ا ثاقفة الـ دث عنها علماء الانتروبولوجية الثقافية و الـ يوهم الغـرب بأ ا تع ا وار الثقا أو التبادل الثقا أو التثقيف ،وهي ا قيقة تع القضاء علـى الثقافات ا لية من أجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها وهيمنتها علـى غ هـا واعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضاري ولا ط سواه وعلى كل الـشعوب تقليده و السـ على منواله .وهذا كله يتطلب دراسة الوعي الأورو على أنه تـاريخ لا خارج التاريخ ،يؤدي إ رد الغرب إ حدوده الطبيعية ،و إ اء الغزو الثقا وإعـادة التوازن للثقافة الإنسانية واكتشاف خصوصيات الشعوب و رفع الظلم التار ي على هذه الثقافات وإعادة كتابة تاريخ العا بروح ا ساواة تؤدي إ بداية فلسفة تاريخ جديـدة تبدأ من الشرق.[1]

ومن بـ أهداف علم الاستغراب هو تصحيح بعض ا فاهيم الـ استقرت وكأ ا حقيقة مطلقة، وهي ا قيقة تكشف عن مركزية غربية .وهذه ا فاهيم هي التاريخ العـا ي الذي هو الآخر ينبغي إعادة النظر فيه وكتابته من منظور أكثر موضوعية وحيادا ،وأكثر عدلا بالنسبة ـدى إسهام كل ا ضارات البشرية تاريخ العا .ويوضح حسن حنفي أن مفهوم العا ية بعض الأحيان يكتسب مفهوما خاصا ويعطي أمثلـة علـى ذلـك فمفهوم العا ية كما هو ا ال ا رب العا ية الأو ،أو ا رب العا يـة الثانيـة هـي حروب أوروبية صرفة نشأت بـ القوى الأوروبية بسبب أطماعها فيما بينها وأطماعها غ ها .و ا رب العا ية الثانية صراع بـ قوى أوروبية صرفة من أجل السيطرة علـى

---

[1] حسن حنفي علم الاستغراب مصدر سابق ص 30

ا واد الأولية و على البحار وا يطات .ومن نتائج هذه ا ركزية الغربية قيب التاريخ ثلاثة عصور ،وجعل أوروبا موطنها :العصور القد ة (اليونان و الروم ـان) والعـ صور الوسطى (ا سيحي واليهودي والإسلامي) و العصور ا ديثة .الأول تد من هوم وس على أقصى تقدير أو من طاليس أ الفلسفة اليونانية ح ظهور ا سح ، والثـ ا مـ ن ظهور ا سيح ح عصر النهضة ،مع وم البداية ب اليونانية وا سيحية العـ صر ا لمنس و وم النهاية ب الوسيط وا ديث عصر الإحياء (القرن الرابع عـ شر) والإصلاح الدي (القرن ا امس عشر) و النهضة (القرن السادس عشر) و الثالث من العصور ا ديثة ابتداء من القرن السابع عشر ح القرن العشرين وذلك يدل على عـ دة أشياء .

إ اق ا ضارات كلها بالتاريخ الأورو ويكمن عمل ذلك من منظور كـ ل حـ ضارة تضع نفسها ا ركز وبالتا يضيع التاريخ العا ي للحضارات البشرية يعا .وقد قـ ام الوعي ا لأورو بذلك واستقر لأنه هو الذي له الريادة العصر وهـ و الـ ذي قـ ام بالتدوين له .

إنكار دور ا ضارات القد ة الص ا ند وفارس ومصر القد ة وكأن تار ها سابق على تاريخ البشرية وكأن البشرية تكن قد وجدت هذه الفترة .

ا ضارة الإسلامية بالنسبة لنا ليست العصور الوسطى ،بل ا مسارها ا اص فهـ ي تدة عـ سة عشر قرنا مرحلة كب ت كل منها سبعة قرون .[1]

هذا هو التصور الذي يضعه حسن حنفي لعلم الاستغراب تد من الفكر ومناهجه ليصل إ التحقيب التار ي .إن هذا ا شروع بالرغم من ا هود الفكرية ا بذولة فيـ ه إلا أنـ ه يطرح لة من التساؤلات فمثلا عندما يتحدث عن الاستـ شراق وإ ازاتـ ه وعيوبـ ه

---

[1] حسن حنفي علم الاستغراب مصدر سابق ص32

وحسناته وتأر ه ،يتحدث عن شيء حدث ،وعن عصور هي تأر ية ، بينما كل حديث حسن حنفي عن علم الاستغراب هو من باب ا خطط الذي يراد بناؤه وليس له وجـود الآن إلا ما ا اه جذور علم الاستغراب من قبيل ا واجهة ب فكر عصر النهضة العربية والفكر وا تمع والعلم الأورو .وح هذه النقطة قد د من تلف معه لأن عصر النهضة العربية الذي عاش صدمة ا داثة منتصف القرن التاسع عشر يضع الإسلام مقابل الغرب لقد بدا لرواد ذلك العصر أن أوربا ليست جديدة كل ا ـدة فـ رأوا أن الإسلام إذا احسن فهمه ينطوي على الكث من القيم اثلة لقيم أوروبا ا ديثة فانطلقت حركة الإصلاح الدي تبحث عن قيم ا ديثة داخل النص الدي ا جعل ال الدين الأفغا يوافق رينان الكث من أحكامه حول الدين إ حد جعلته يرى أن الإسـلام يترقب قيام لوثر فيه [1] .إن اولة التجديد ال قام ا الرواد الأوائل وجدت من يتـهم بالقول أ م يريدون التضحية بالإسلام سبيل سعادة ا سلم .

وعندما يعدد نقاد هذا ا شروع ومها يه يذكر من بينها النقد التا :قد يقال إن علـم الاستغراب هو رد أمنيات الشعوب ا تحررة ،وكرد فعل ضد مرحلـة الاسـتعمار، و كنوع من إ اد دور ا التأريخ ،إ ا أحلام مضطهد .و يب حنفي: وما ا انع أن يكون ذلك صحيحا ؟ لطا ا كان التحرر شوقا عند القادة و ا ماه و نع ذلك من التحرر بالفعل [2] . ولكن إذا كان هذا ا شروع كما يؤكد صاحبه هو رد أمل يراوده فكيف نضعه مقابل مؤسسة الاستشراق بكل ثقلها العلمي وا نهجي.هذا فضلا عن صعوبة تناول الفكر الغر وتراثه ككل فهو متعدد له دلالات ومستويات متنوعة .كما

---

[1] أل ت حورا الفكر العر عصر النهضة تر ة كر عزقول دار النهار للنشر ط2 ب ت 1977 ص153

[2] حسن حنفي علم الاستغراب مصدر سابق ص95

أن هذا العلم بدعوته إ الاستقلال الفكري والعلمي للأطراف عن ا ركز ألا يـسقطنا هذا التفك مرة أخرى مركزية أخرى إسلامية .أمام هـذه الإشـكاليات الفكريـة وا نهجية هل هناك ضرورة ذا النوع من التفك ، علما أن الاستشراق قد غ نفـسه و اول دراسة الشرق بوصفه حقول معرفية ، هل نعيد نفس ا طاء الـ وقـع فيهـا الاستشراق ،بل كل ما علينا أن ندرس رأي الآخر ا غاير لنا فيما يقوله عنا ، وندخل حوار مثمر خصب ولا نتعامل مع الآخر ،و هنا الغرب ، من خلال ميتافيزيقا الاستشراق الزاعمة بوجود نظام جغرا خاص ومتميز وجوهري لكل من الغرب والشرق .ومـن أجل اوز هذا الطرح اللاتار ي يتطلب منا اوز حالات الاحتقان و التربص ا اصلة على ساحة الفكر العر .إن تصحيح النقاش لا يكون ،كما يرى حسن حنفي بإقامـة سور حول البيت دفاعا عنه و اية له من غزو الآخرين [1] .بل من خلال الانفتاح على الآخر وطرح التصورات الأكثر عمقا والأكثر تار ية موضـوع علاقتنـا ا تعـددة وا تنوعة بالآخر ا تقدم .

إن التواصل هو أحد ات العصر وهو فعل تار ي فلا توجد وحدات حضارية مستقلة كما لا توجد حضارة صورة عرق دد ، بل إن ا ضارة واحدة إنـسانية أسـهم البشر بنائها سياق من التمازج والتداخل والتواصل والتقاطع ، يكشف عن عمـق الصلات ب البشر و ارسا م الإبداعية التاريخ .

---

[1] حسن حنفي علم الاستغراب مصدر سابق ص562

الفصل ا امس

ا ويـ ـة والعـ ـو ة

1 ـديـ ـد الإشكـ ـالية
2 النشأة التار ية للعـ ـو ة
3 بعض ملامـ ـح العـ ـو ة
4 إشكالية ا وية علاقتها مع العو ة

ا ويـ ـة و العو ـ ـ ـة

ديـ ـد الإشـ ـكالية

إن طرح مسألة ا وية هذه ا رحلة من حياتنا الفكرية لا كن عدها مسألة جديدة كل ا دة. إن سؤال ا وية صيغته ا ديدة الذي حركته ظاهرة العو ة ال أخذت تتجلى أشكال متنوعة و تلفة ،هي إستمرار لسؤال قد عن الأصالة إقترا ا سلبا أو إ ابابسؤال ا عاصرة الذي طرحه عصر النهضة مع الرواد الأوائل. وهذه ا صطلحات، أي مصطلح ا وية والعو ة يل بالضرورة إ مصطلحات أخرى تنتج عنها، مثل

ا صوصية والكونية ا اص والعام ،ا لمي والعا ي ، وهذه يل إ ثنائية أعمق هي ثنائية الأنا والآخر .وهذا الأنا هو الذي يتكفل بالدفاع عن ا وية الثقافية وا صوصية وا لمية مواجهة الاخر الوافد ت عناوين تلفة، مثل ا داثة والعصرنة والتقدم. و الاونة الاخ ة بدأ يتحدد بالعو ة والعا ية والكونية.إن العلاقة ب الطرف لا كن أن تعد رد موضوع لبحث علمي،بل هي أزمة وجودية تار ية لا نستطيع القول ا ا تدخل إطارا دل ا ضاري الذي هو قانون حضاري ، بل تع عن صراع اكثر ا تع عن تثاقف أو حوار . وتتأكد هذ الفكرة من خلال مايطرحه الآخر عن صدام ا ضارات و اية التاريخ .إن هذا الطرح الذي يدعو إ الصدام بدل ا وار يع عن إحساس بالعظمة يؤدي بالضرورة إ النظرة للآخر من موقع استعلائي ة ي .من هنا فإ ا تعد علاقة غ متكافئة ب خصم .إن ا هتم بقضايا الفكر العر ،و اصة مسألة ا دل ا ضاري بيننا وب الآخر و هذا الظرف بالذات الذي يشغل فيه الوعي التار ي مكانة كب ة ، لا يستطيع أن ينظر ذه ا سألة بشكل معزول عن سياقها الأيديولوجي والفكري والسياسي بدعوى ا وضوعية وا ياد والتجرد، لأنه جزء منها ،إن يكن طرف فيها .كما أ ا ليست مسألة نظرية أو فكرية ردة كن الاطلاع على أدبيتها ال تزداد يوما بعد يوم من علماء السياسة والثقافة ومنظري العلوم السياسية وعلماء الاجتماع والانتروبولوجيا الثقافية .إ ا ربة تعتمد على ا مارسة اليومية داخل الفكر العر .وهذه الأشكالية ثلها الفكر العر مند القرن ا اضي ،بل إ ا ربة معاشة عند كل مثقف عر يشعر ذا التوتر ا ضاري ب النحن و الآخر ،ب القد وا ديد ،ب الأصالة وا عاصرة ،ب ا صوصية والكونية ،ب الأنا والآخر ،وتنعكس ا مارسة الفكرية والأدبية والفنية و ا مارسة الإبداعية وح السلوك اليومي .وغالبا ما تكون الأحكام الصادرة عن هذا الا اه أو ذاك تع عن مواقف ليست بالضرورة نابعة عن

قناعة مبنية ومؤسسة نظريا وفكريا و منهجيا ،بل قد ـدها صادرة عن مواقف انفعالية وحـ نفسية .فقد يتـ موقف الآخر ليظهر صاحبه أنه عصريا مواجهة الثقافة السلفية والتراثية ،او قد يتجه إ الذات ليظهر أنه مدافعا عن أصالته وعن هويته الثقافية مواجهة التغريب والتبعية الثقافية و ا يمنة ا ضارية .إن ـليل هذه التوجهات وا ـمارسات الفكرية قد يكشف عن عمق ا ـوة ا ضارية بيننا وبـ الآخر، كما قد يكشف عن عمق الأزمة ويساعد على النفاذ إ عمقها و ـديد مصارها و ـويلها من ظاهرة انفعالية وشخصية إ موقف حضاري مبـ على أسس تار ية أكثر اتساعا ورحابة من أجل ـقيق ـضتنا ا ـنشودة .

إن هذه الإشكالية تزداد تعقيدا من خلال الطرح الثقا الذي يلغي ا ـصوصيات باسم الثقافة الكونية الـ فهمت أ ـا قطبية واحدة من أجل ا يمنة الثقافية الغربية وقت تؤكد العلوم الاجتماعية عن تنوع ا ـسارات الثقافية ولا يوجد مسار واحد ـميع الثقافات.فالثقافة تعـ عن مرحلةتار ية لأمة من الأمم و تتشكل إطار الوعي التار ي لأمة ومن خلاله .وتتعد ا ـسارات بتعدد الثقافات فإذا ما سيطرة وذاعت ثقافة واحدة تتحول إ ثقافة مركزية وأصبحت باقي الثقافات أطرافا وامتدادا ا . ـذا ا ـع فإن ا ـركز هو الذي يفرض مساره على بقية الثقافات وقت يؤكد التاريخ تنوع ا ـسارات لكل الشعوب والثقافات. نستخلص من ذلك أ ـا مسألة سياسية وأيديولوجية تكرس ـوذج واحد ضد إرادة التاريخ .كما أن النمطية أو الأحادية الثقافية تلغي كل خصوصية، فيجد العا نفسه مسار واحد فيزداد الاغتراب الثقا وا ـضاري عند كل الشعوب فيؤدي ذلك إ طمس تاريخ الثقافات كلها إلا ثقافة ا ـركز ا ـهيمن وهنا تـ ز مصطلحات جديدة مثل الثقافة العا ـة والثقافة الانتروبولوجية هذه الأخـ ـة الـ ـاول أن ـول بقية الشعوب وثقافا ـا إ ـرد متحف ثقا .

إن هذا الطرح قد يبدو للبعض، أنه ينطوي على توجس مبالغ فيه فالعو ة تنطوي على الكث من الإجابيات كما أن ا أيضا سلبيات .و بصرف النظر عن التقو الإجا أو السل و بعيدا أيضا عن روح الإدانة والتمجيد فإننا دف من هذا الطرح ليس نقد الظاهرة ،بل إ ا اولة للفهم والتحليل من أجل بلورة موقف واضح فض ويتنا مكانتها سياق هذا الفكر الإنسا .

النشأة التار ية للعو ة

إننا دف من وراء التطرق ذه الإشكالية هو الوقوف عند تأث العو ة على ا وية الثقافية بالدرجة الأو و ليات هذا التأث و النتائج ال قد تترتب عنها والتغ ات ال تلحقها با وية .فا دف إذن ليس التأريخ لظاهرة العو ة إلا ا دم الغرض ا طلوب .
كن القول أن العو ة ليست ظاهرة جديدة أو طارئة على تاريخ الإنسانية .لا بد وأن الإنسان العر الذي خرج من ا زيرة العربية حاملا معه رسالته، قد شعر أن العا قرية واحدة كب ة عندما وطأت قدماه أراضي الأم اطوريات القد ة، ولابد من أن الإنسان الأورو قد شعر بنفس الشيء عندما وطأت قدماه أراضي القارة الأمريكية منذ سة قرون. كان ذلك قبل أن رج الإنسان ا عاصر مفتخرا أو مندهشا من بروز ظاهرة

الشركات العابرة القارات الا يفوق حجم مبيعات كل واحدة منها حجم الناتج لعدة دول تمعة.

إذن لابد من أن ماركس وأنغلز كانا يعنيان الظاهرة نفسها، ظاهرة العو ة منـذ 150 سنة عندما كتبا البيان الشيوعي أن السلع الـ رج من مصناع الرأ الية ســتأخذ الانتشار شرقا وغربا ولن يفلح صدها أي سور ولو كان ناعة سور الصـ العظـيم.

ولعل ما جعل العو ة تتجلى مظاهرها هذه ا رحلة التار ية الـ ر ا العـا هـو الانتصارات الكـ ى الـ حققتها الثورة العلمية و التقانية إظافة للتطورات الكـ ى الـ حدثت ال الاتصال الـ أحدثت ثورة العا من خلال تطور الوسائل التقية .

و إذا حاولنا تتبع النشأة التار ية للعو ة كننا أن نعتمد على وذج صاغه أحد ا فكرين وهو رولاند روبرتسون والذي حاول فيه أن يرصد ا راحل ا تتابعـة لتطـور العو ـة وامتدادا ا ع ا كان والزمان .

إن نقطة البداية عند روبرتسون هي ظهور الدولة القومية ا وحدة على أساس أن هـذه النشأة تسجل نقطة فاصلة تاريخ ا تمعات ا عاصرة ذلك أن ظهور ا تمع القومي منذ منتصف القرن الثامن عشر ثل بنية تار ية فريدة ،وأن الدولة القومية ا تجانـسة ثـل تشكيلا لنمط دد من ا ياة .[1] و كن القول أن ظهور الدولة القومية كانـت أساسـا بنت السوق لأن الطبقة الرأ الية الصاعدة كانت حاجة إ وحـدة الـسوق أي إ سوق قومية فعملت على صياغة النظرية القومية بوصفها حاجة ده الطبقـة ا ديـدة الصاعدة . ذا ا ع كن القول أن بروز ا تمعات القومية القرن العشرين هو فعـل من أفعال العو ة .وبناء على هذا الاعتبار صاغ روبرتسون وذجه من خلال تعقب البعد الزم التار ي الذي أوصلنا إ الوضع الراهن وينقسم النموذج إ س مراحل .

---

[1] العرب والعو ة مركز دراسات الوحدة العربية بـ وت للبنان ط1 1989 ص30

ا رحلة ا نينية : استمرت أوروبا منذ بواكر القرن ا امس عشر حـ منتصف القرن الثامن عشر هذه ا رحلة شهدت ـو ا تمعات القومية و ت هذه ا رحلـة الأفكـار ا اصة بالفرد والإنسانية .

أما ا رحلة الثانية فهي مرحلة :النشء، استمرت أوروبا أساسا من منتـصف القـرن الثامن عشر حـ عام 1870 و ما بعده فقد حدث ـول حاد فكرة الدولة ا تجانسة[1] ا وحدة وأخذت تتبلور ا فاهيم ا اصة بالعلاقات الدولية ونشأ مفهوم أكثر ديـدا للإنسانية ،و نشأت ا ؤسسات ا تعلقة ا اصة بتنظيم العلاقات والاتصالات بـ الـدول وبدأت مشكلة قبول ا تمعات غ الأوروبية (ا تمع الدو) وبدأ الاهتمام ـوضوع القومية والعا ية.

أما ا رحلة الثالثة فهي مرحلة: الانطلاق ،وهذه ا رحلة استمرت من عام 1870 ومـا بعده حـ العشرينات من القرن العشرين حيث ظهرت مفاهيم كونية مثل ((خط التطور الصحيح))وا تمع القومي ((ا قبول)) وظهرت مفاهيم تعلق با ـويات القومية والفردية و إدماج عدد من ا تمعات غ الأوروبية ((ا تمع الـدو)) وبـدأت عمليـة الصياغة الدولية للأفكار ا اصة بالإنسانية و ـاولة تطبيقها وحدث تطور هائل عـدد وسرعة الأشكال الكونية للاتصال .

أما ا رحلة الرابعة فهي ال يطلق عليها مرحلة: الصراع من أجل ا يمنة ،وهذه ا رحلـة استمرت من العشرينات حـ منتصف حـ الستينات وبدأت ا لافات وا روب الفكرية حول ا صطلحات الناشئة ا اصة بعملية العو ة وال بدأت مرحلـة الانطـلاق .و نشأت صراعات كونية حول صور ا ياة وأشكا ا .وإلقاء القنبلة الذرية على اليابـان و بروز عصبة الأمم.

---

[1] إن ما يقصده روبرتسون بالتجانس هو التجانس الثقا للمواطن الذين ضعون لنمط الدولة القومية

أما ا رحلة ا امسة والأخ ة فهي ال يطلق عليها: مرحلة عدم الـيق ،بـدأت منـذ الستينات وأدت إ ا اهات وأزمات التسعينات .وقد إدماج العـا الثالـث ا تمع الدو وتصاعد الوعي الكو الستينات وتعمقت القيم ما بعد ا ادية .وتواجه اليوم ا معات الإنسانية مشكلة تعدد الثقافات وتعدد السلالات داخل ا تمـع نفـسه أصبحت ا فاهيم ا اصة بالأفراد أكثر تعقيدا من خلال الاعتبارات ا اصة بـا نس و السلالة .وظهرت حركة ا قوق ا دنية وانتهى النظام الثنائي القومية و أزداد الاهتمام هذه ا رحلة با تمع ا د العا ي وا وطنيةالعا ية [1]

لكن للعو ة ليات متعددة اقتصادية وسياسية و ثقافية والتجليات الاقتـصادية تظهـر أساسا و و تعمق التبادل ب الدول والاقتصاديات القومية و وحدة الأسواق ا الية ومع ا سألة الاقتصادية تنشأ إشكالية السيادة الوطنية .أما ا انب السياسي للعو ة مـن أبرزها سقوط الشمولية والاستبداد وال وع و الد قراطية واحترام حقوق الإنسان .و هذا ا ال قد تنشأ تساؤلات عن تعدد النظريات ا مارسات السياسية النابعـة مـن ا صوصيات السياسية والثقافية للمجتمعات .أما ما نسعى للتركيز عليه هو التجليـات الثقافية للعو ة فهذه الأخ ة مل معها قيمها ورموزها، وبقدر ما تغزو سلعها الأسواق فهي مل طيا ا نوعا آخر من الغزو الثقا أي قهر الثقافة الأقوى لثقافة أخرى أقل قوة منها، ذا ا ع تعد العو ة قد ة وكذلك الغزو الثقا ، ومقاومة هذا الغزو هو أيضا قد . إن كثرة ا ديث عن العو ة السنوات الأخ ة لابد من أن يكون سببها لـيس نشأة الظاهرة، بل وها عدل متسارع.

---

[1] العرب والعو ة مصدر سابف ص30 31

إن العامل الأساسي ا سؤول عن هذا التسارع سواء معدل انتقال الأشخاص أو الـ سلعة أو رؤوس الأموال أو ا علومات والأفكار هو التقدم أو التطور التكنولوجي، ومن البديهي أن أي تقدم التكنولوجيا لابد أن ينطوي على زيادة قدرة الإنسان على قيق تفرده والتعب عن نفسه. من هنا لابد أن نفترض أنه من ا مكن أن ينشأ توتر ب هذا التقـدم التكنولوجي وما مله من رموز ودلالات وب ا وية بوصفها التعب عـن الأصـالة والاستمرارية التار ية.

تأسيسا على ذلك أنه يتعذر علينا التطرق إ مسألة ا وية هذه ا رحلة التار يـة دون ا ديث عن ظاهرة العو ة ال أصبحت إحدى ات العصر. بعبارة أخرى تطرح مـن منظور دينامي ضوء معطيات ا اضر وإمكانيات ا ستقبل لأن مفهوم ا ويـة عـ التطابق أو اثل الشيء مع ذاته با ع الأرسطي أو بوصفها ماهية سابقة على الوجود أو جوهرا قائما بذاته خارج معطيات التاريخ ا وضوعي. هذا الطرح يعد ملائما تمـع يسعى لتقدم وا داثة، بل هو الآن و هذه ا رحلة ديدا جزء من منظومة عا ية بكـل تنوعها واختلافها الثقا والاجتماعي والاقتصادي وما ينتج عنها من تفرعات.

إن سؤال ا وية ذا ا ع لا كن أن ينفصل عن حركة الراهن العر والعا ي ومواكبة ثقافته. كما أن طرح سؤال ا وية إطار ثقافتنا الراهنة غالبا مـا يـ ك ا مـن التساؤلات اصة باقترا ا أو تأثرها بظاهرة العو ة، من هنا جاء ا وقف من العو ة ليس لسبب اقتصادي، بل لسبب تار ي ع آخر علاقتها با مارسة التار يـة والتراثيـة ومقوما ا وأبعادها الدينية واللغوية وا ضارية.

فالعو ة كما يراها البعض مل اطر على ا وية الثقافية ت شعارات براقة مثل النظام العا ي ا ديد ،و العا قرية واحدة والوعي و الوعي الكو والكوكبة و ـت هـذه الشعارات يسيطر الغرب وتصبح ثقافته هي النموذج الذي ينبغي أن تذي بـه يـع

الثقافات ويتم طيط كل شيء يث تفي ا اص لصا العام الذي هو أساسا خاصا لكنه أريد له أن يكون عاما ليس لأنه مل مضام عامة إنسانية ،بل بـسبب القـوة وا يمنة .وكما أنه، وباسم ا ثاقفة (acculturation)يتم اصرة ا ويات الثقافيـة ا اصة فتصبح بذلك ا ثاقفة تع القضاء على ثقافة لصا ثقافة أخرى فيتم ابتلاع ثقافة الأطراف داخل ثقافة ا ركز .وقد تستعمل بعض ا صطلحات للتخفيف من قـوة هـذه ا يمنة فت ز مصطلحات ومفاهيم مثل التفاعل الثقا التداخل ا ضاري حوار ا ضارات .وهي مفاهيم تنتهي إ أن ثقافة ا ركز هي الثقافة النمطية ثلة الثقافة العا ية والـ يستلزم على كل ثقافة احتذاؤها و تنتهي بذلك أسطورة التعددية[1]بل قد يـرى الـبعض الآخر أن ثقافة ا ركز الـ تدعي العا ية والكونية مل معها مـضام وروح الثقافة القادمة اصة منها ا ضام الدينية الـ تلف كـث ا عـن مقوما ـا الدينيـة والروحية. بل قد تنكر للأديان يعها ولا تؤمن إلا بالعلمانية الـ يراها هؤلاء مرادفـا للكفر فيصبح الغزو هنا الأساس ليس غزوا اقتصاديا بل غزو ينطوي علـى فلـسفة للحياة معادية للدين وا وية الثقافية وبالتا فإن الشيء ا هدد هنا هو دين الأمة وعقيد ا و اية ا وية معناه الأساس الدفاع عن الدين [1] وهناك من يرى أن العو ة ليست غزوا اقتصاديا أو غزوا علمانيا، بل غزو قومي ع ديد هوية الأمة من قبل الآخر قيمهـا ورموزها ومرجعيا ا ا اصة لصا ط ا ياة والفكر القادمة إليها من مراكز ا يمنة الـ تولد هذا الا اه و العو ة. نظر هؤلاء تعد اية ا وية الثقافية من ا دف الأصـلي

[1] ما العو ة حسن حنفي صادق جلال العظم دار الفكر ا عاصر دمشق سوريا ط1 1999 ص48

[1] إبراهيم عبد ا : ا ركزية الإسلامية : ا ركز الثقا العر الدار البيضاء، ا غرب، ط1 سنة 2001، ص 38.

وليست ـرد وسيلة للتصدي للاستغلال الاقتصادي، فهو هدف أ ـل من هدف ـايـة الدين من العلمانية. [2]

كما يوجد من لا يرى العو ة إلا ـاها متزايدا ـو انتشار التكنولوجيا من مراكزها العا ـ ا تقدم علميا واقتصاديا، ومن ـة زيادة الإنتاج ومضاعفته وهو سبيل ذلك لأن يتعاطى عن أي تأث ـسلـ على ا ـوية الثقافية قد ينتج عن ظاهرة العو ة، بل قد يـذهب هذا الا ـاه الفكري إ ـ حد القول بأن ا ـوية الثقافية سوف تفيد من العو ة. بل هنـاك أيضا ا ـنبهرون بالثقافة الغربية وفكرها وحضارته بوجه عام، ـاصة ـ نقل ا ـعلومـات وتوفـ ها ـن يريد الاستفادة منها، و ـا حققه الغـرب ـ مظـاهـر التنظـيم الـسياسي والاجتماعي والإنتاج الثقا ـ والد ـقراطية ومؤسسات ا ـتمع ا ـد ـ ، و ـدون ـ العو ـة السبيل إ ـ ذلك، و ـ سبيل هذه ا ـنجزات ا ـ ـضارية الغربية من علم ومؤسسات، فـإن حديث ا ـوية الثقافية يعد حديث التخلف وا ـ ـمود والتقوقع بل لا تعـ ـ ا ـويـة عنـد أصحاب هذا التوجه إلا الاستسلام العبودي للماضي وخزعبلاته الـ ـ يعد ـا مكان ـ العا ـ ا ـ ـديث. [1]

إن ـ ـيع هذه ا ـواقف ا ـختلفة وا ـتقابلة ـمل ـ تقديرنا جزءا من ا ـ ـقيقة وهو جزء لا ـكن الاستهانة به.

بدون شك إن العو ة تؤدي إ ـ زيادة الإنتاج كما أ ـا ـثل تقدما لا ـكن إنكاره ـ ـ ـيع حقول ا ـ ـياة، ـ ا ـعرفة الإنسانية و ـ السيطرة على الطبيعة وبناء مؤسـسات عـصرية سياسية واجتماعية، كما أ ـا تنطوي على استغلالا اقتصاديا من قبل الشركات العـابرة

---

[2] رضوان السيد أ ـد برقاوي : ا ـسألة الثقافية ـ العا ـ العر ـ الإسلامي دار الفكر ،دمشق سوريا ط2، 2001 ص 86.

(1) على حرب : حديث النهايات : ا ـركز الثقا ـ العر ـ الدار البيضاء، ا ـغرب ط1 2000، ص 186.

القارات وتتضمن قهرا لبعض معتقدات وقيم بعض الأمم لصا نظرة تتخذ موقـف لا مبال من ا وروث.ولكن هل هذه ا واقف ا رحبة بالعو ة أو ا ضادة ا مستوعبة كـل ا واقف ا مكنة من قضية اية ا وية الثقافية.

ب إذن أن تناول هذه ا سألة يضعنا أمام إشكاليات تار ية وحضارية ماضية وحاضرة، فالبعض يسعى لتعميق ا ديث عن ا صوصية ا ضارية من أجل اخـتلاق مفـاهيم لا يوجود ا واستغلال اختلاف ا ويات من أجل الوقوف وجـه جـدل ا ـضارات وتعميق ا لافات ا ضارية ب الأمم، ح يرى البعض أن ا ديث عن ا صوصية هو ثابة إعادة إنتاج التخلف.

ضمن هذا السياق تطرح عدة تساؤلات، هل نقف وجه التـاريخ العـا ي باسـم ا صوصية وا وية وعز ا وقطيعتها عن عصرها باسم الأصالة وتقليصها رؤية أحادية وضياعها تقليد. أو خضوع أعمي ات سياسية أو اجتماعية وثقافيـة لا تـصلح لابسا ا وأوضاعنا واحتياجاتنا ا اصة. أم نستدعي تاريخ الآخر ا تقدم ليحـل ـل تار نا ا اص ونتجاهل تراثنا القد ، ألا يع هذا إلغاء طابع الإبداع حياتنا و ولنـا إ أدوات يد الآخر. كما أن الوقوف وجه الآخر باسم ا صوصية وا ويـة لا يع إلا الانزواء والتقهقر وا مود فيؤدي إ استنساخ رؤية جامدة منحطـة وفرضـها على حاضرنا يؤدي إ اقتراح وصفات اضرنا من ا اضي البعيد.

إ ا مسألة على غاية من ا ساسية، اول الاقتراب منها مبتعدين ما أمكن عن النظـرة الثنائية إما النحن ، أو الآخر، هذه النظرة تنطوي على فهم ميكانيكي دل ا ـضارات والثقافات تفتقد دية التحليل ا يتطلب اوزها بنظرة نقديـة جدليـة مـستوعبة ا ؤثرات ا ديدة الوافدة دون القطع مع ا اضي.

و هذا السياق لابد من الإشارة أننا نركز بشكل أساسي على المكون الثقا فهـوم الهوية الذي يعد مركزيا ديدها كون الهوية الثقافية يندرج تـها النظـام القيمـي والأخلاقي والإبداع الفكري لكل أمة ا يسمح بالتحقق من مدى صدق الحديث عـن خصوصية و ايز هذه الهوية من جهة ومدى قدر ا على التواصل مع غ ها من الهويـات الثقافية الأخرى بشكل إ ا .

وما يزيد صعوبة تناول مسألة الهوية الثقافية علاقتها بالراهن أن الكـث ينظـر إ الهوية العربية الإسلامية باعتبارها هوية تكونت منذ أربعة عشرة قرنا وأخذت خصائصها النهائية، وهذه النظرية تفتقد إ ا س التار ي.لقد اتسمت عـ تار هـا بالانفتـاح والتفاعل الإ ا ليس فقط مع هويات ثقافية سابقة عليها،بل التحدي الأكـ الـذي واجهها كان مع صدقه الحداثة ال واجهت العرب والفكر العر منتـصف القـرن التاسع عشر ولازال مستمرا، هو المواجهة مع الثقافة الغربية ال حت بدرجة كب ة و اصة التطور ا ا للعو ة فرض نفسها على بقية العا باعتبارها الثقافة العا ـة، مدعومة بالطفرة العلمية والتكنولوجية المتسارعة بثورة الاتصالات والمعلومات ال يكاد الغرب يكون تكرها. لقد تنوعت الاستجابة الفكرية إزاء تأث العو ة على الهويـة الثقافية العربية.

غ أن ما ب التأكيد عليه، أن الحديث عن الهوية والعو ة ليست معطيات مكتملـة أو جاهزة، فهي تأخذ صيغتها المتبلورة حـ يسهل الحكم عليها. ولذا فإن الإمكانات ال تتيحها العو ة وما ينتج عنها من تأث ات تفتح حقا أفاقا جديدة و ديا حقيقيا للثقافات والخصوصيات. من هنا فإن إشكالية العو ة أصبحت حاضرة يع الأوساط الفكريـة ا يعـ أن تناول هذا الموضوع تناولا منهجيا وموضوعيا يصعب دون تفكيك العناصـر المكونة له وال تتحكم فيه وهذا يلنا إ الاصطلاح وإ المفهوم، و اصـة مفهـوم

العو ة. ومن الصعوبات النظرية ال تنشأ عند تناول هذا ا وضوع. أنه يتأسـس و تتب ملا ه ومكوناته الك ى كما يرى الكث من الباحث (1) و ذا فإن هذا ا فهوم لا يزال إ اليوم مثار جدل وخلاف وتعدد الاستخدام من قبل الباحث ، فهو يـستعمل كث من الأحيان، إما لت ير واقع أو ر ير اختيار، كما قد يستخدم هـذا ا ـصطلح ليؤكد صاحبه أنه يستعمل مصطلحات العصر.

أما الصعوبة الأخرى تكمن طبيعة ا قاربة ال يراد ا أو من خلا ا العرض لظـاهرة العو ة فعلها وتفاعلا ا ، اكتمال مكونا ا أو توظيف آليا ا.

ومن خلال تتبعنا ا أتيح لنا من إنتاج فكري حول هذه الظاهرة ساحة الفكر العـر تب لنا أن معظم ا قاربات تتعامل مع هذه الظاهرة وفق حقل الاهتمام ذا الباحـث أو ذاك، وهو ما علها الكث من الأحيان تبتعد عن النظرة الشاملة وبالتا تبتعد عـن الروح العلمية وا وضوعية، بل كث من الأحيان تطغى عليه الأيديولوجية وكمثـال ذه ا قاربات ا تقابلة نتوقف عند كتاب "ما العو ة " ا شترك ب حسن حنفي وصادق جلال العظم فنحاول تلخيص وجهه نظر ما كمثال ذا التقابل الفكري والأيديولوجي : يقدم حسن حنفي مفهومه جواب لسؤال اذا لا تكون هناك عو ة مـن وجهـة إسلامية، مادامت أن هناك تعدد وجهات النظر ا ختلفة ب و ب يسار، وقـد تتعدد أيضا وجهات النظر داخل كل تيار .إن يع وجهات النظر العو ة ب اليسار و اليم ب الاشتراكية والرأ الية ،ب النظم الوطنية والنظم التابعة ، ب ا صوصية و العو ة، فهي ليست ب وجهة نظر غ إسلامية ماركسية أو قومية أو ل الية ووجهة نظر إسلامية.لكن افتراض وجود وجهة نظر إسلامية العو ة بدون شك يطرح تساؤل هل هناك وجهة نظر مسيحية وأخرى يهودية لكن حسن حنفي د رجا حيث يؤكـد أن

---

(1) السيد يس : مفهوم العو ة مركز دراسات الوحدة العربية، ب وت لبنان ط1 1998، ص 25.

الإسلام ليس دين فقط ، بل أيضا حضارة[1] لكنه لا يتوقف عند هذه ا سألة فهو يعدها مسلمة .وينتقل إ التأكيد أنه ب أن تكون للقوى الإسلامية ا عاصرة تفـسـ لكـل شيء ،نظرة ولية للعا مثل باقي الأيديولوجيات ا اركسية و القومية واللا الية كمـا ب أن يكون ا رأيا ليس العو ة فحسب ،بل و باقي الأساط مثل اية التـاريخ وصراع ا ضارات ،وا تمع ا د وا نسوية و حقوق الإنسان [2] لكنه يتدارك فيؤكد أنه من الصعب معرفة وجهة النظر الإسلامية، فهناك تعدد ا دارس الفكرية الإسـلامية، هذا التعدد نع وجود وجهة نظر واحدة ،بل هناك وجهات نظر متعددة ،بل ومتعارضة طبقا وقف العا السياسي والاقتصادي ووضعه الاجتماعي وينتـهي إ التأكيـد أن وجهة النظر الإسلامية هي ا وقف من الواقع وا تمع والتاريخ لصا من وضد من ومع من ؟ و ذا كله قد يتفق إسلامي تقدمي مع يساري وط التحليل الكيفي أكثر ـا يتفق إسلامي تقدمي مع إسلامي افظ .كما قد يتفق علما وط مع إسلامي وطـ أكثر ا يتفق علما وط مع علما كسموبوليتا .فا لاف ليس ب الإسلام واليسار إذا كان كلا ا ثل رؤية وطنية تقدمية ،بل ا لاف ب الإسلام الوط والإسلام التابع ب اليسار الوط واليسار التابع.وبعد هذا التحليل الدنيوي للإسلام ،أي بعد ما أصـبح الإسلام موقفا سياسيا واجتماعيا واقتصاديا. ينتهي حسن حنفي إ موقف آخر حيـث ينتقل من إ وجهة النظر الإسلامية إ وجهة النظر العربية، فـ العرب ثقافـة وحـضارة ومصا عامة مشتركة وأوطان وتاريخ لأن الثقافة العربية هي جوهر الثقافة الإسـلامية

---

[1] ما العو ة مصدر سابق ص13

[2] ما العو ة نفس ا صدر ص14

مركزها ولغتها وجود الوطن العر الذي تمل أن يأ منه التحدي للعو ة وللقطب و للعا ذي القطب الواحد [1] .

وينتهي حسن حنفي إ تأكيد خطر العو ة على هذه ا وية العربية الإسلامية بل يـرى العو ة استمرارا لتقليد قد لسيطرة الشمال على ا نوب الـ تعـ عن ا ركزية الغربيـة العصر ا ديث والـ بدأت منذ الكشوف ا غرافية القرن ا امس عشر حيث بدأ النهب الاستعماري لثروات أسيا و إفريقيا .وبعد عصر التحرر من الاسـتعمار هـذا القرن بدأت أشكال الاستعمار ا ديد الظهور باسم منـاطق النفـوذ، و الأحـلاف العسكرية عصر الاستقطاب و الشركات ا تعددة ا نسيات .وبعدما ضعفت حركات التحرر أمريكا اللاتينية و إفريقيا يبق إلا الإسلام و الصحوة الإسلامية يقاوم هـذه ا يمنة الغربية و من هنا تأ معاداة الغرب للإسلام .

وتأسيسا على هذا فإن العو ة دم مصا ا ركز على حساب الأطراف ويسهم هذه السيطرة التكتل الاقتصادي للقوى العظمى للاستثمار بثروات العـا ومـواده الأوليـة وأسواقه على حساب الشعوب الفق ة، كما أن التقدم العلمي والتق يظل سـرا عنـد مبدعيه ا ركز ولا يقل أ ية عن احتكار السوق وا علومات. بالإضافة إ أن العو ـة ا ثقافتها الـ وفرها ا التقدم العلمي والتق وثورة الاتصالات، وينتهي حسن حنفـي إ موقف عدائي ذه العو ة ،حيث يرى أ ا ليست قدرا توما، لا كن الفكاك منها ولا قانونا تار يا ضع له كل الشعوب. فالتاريخ ليس رد قانون موضوعي. و ا ـة طوفان العو ة يقترح النقيض فيما يسميه الإرادة الوطنية ا ـستقلة وأ يـة التجمعـات الإقليمية كما يشـ إ دور الثقافة العربية معركة العو ة لا يقتصر على شرح مفاهيم وتصورات واحدة وافدة إليها من ا ركز، كما لا يأ الدفاع عن ا وية الثقافيـة ضـد

---

[1] ما العو ة مصدر سابق ص41ا

اطر العو ة عن طريق الانغلاق على الذات ورفض الآخر فهذا تصحيح خطأ طأ [1] .
إ ا يأ ذلك أولا بإعادة بناء ا وروث القد ا كون الرئيس للثقافة و ا وية .ويتم إعادة ا وروث القد بتجديد لغته و تغي مستويات ليله من ا ستوى الإ ي الغ ي إ ا ستوى الإنسا إ ا يتركز إيداع مفاهيم جديدة تدفع ا ركز إ التهميش كو ا الرصيد الوحيد الأول للمقاومة وبقاء العرب التاريخ. ويرى أن لكل ثقافة م سارها ا اص فلا وجود سار واحد ميع الثقافات، فالثقافة تع عن مرحلة تار ية يعين ها وتتشكل إطار الوعي التار ي لأمة، ومن خلاله و خظم سيطرة ا ركز الأورو عصوره ا ديثة وترو ه لثقافته خارج حدوده إ باقي الثقافات أصبح مساره على باقي الثقافات، ا يؤدي إ خضوع الأطراف إ سلطة ا ركز وتأث ه، كما يك شف ع ن ا صوصية والعا ية، ا لي والكو ثنائية الأنا والآخر، والعلاقة ب الطرف لي ست رد موضوع للبحث العلمي، إ ا هي علاقة صراعية وهي مؤشر عل ى وج ود أزم ة وجودية وتار ية، وينتهي إ اعتبار العو ة أحد أشكال ا يمنة الغربية ا ديدة ال تع عن ا ركزية الأوروبية العصر ا ديث وهي تعب عن مركزية دفينة الوعي الأورو وتقوم على عنصرية عرقية وعلى الرغبة ا يمنة والسيطرة. فالغرب أفرز أشكالا جديدة للهمينة عن طريق خلق مفاهيم وزعها خارج حدوده مثل العو ة، الع ا ذو القط ب الواحد اية التاريخ، صراع حضاري ال تقوي ا ركز. وبا قابل هو ينح ت مف اهيم أخرى مثل ما بعد ا داثة و اية عصر ا داثة والتصدير خارج ا ركز للأطراف.
والغرب الذي أوجد هذه ا فاهيم العقلانية يريد هدمها ا الغرب م ن ق وة عل ى التجاوز اول منع ا ضارات الأخرى من الوصول إليها والاستفادة منها، وا ديث عن صراع ا ضارات، لا يهدف إلا إ ويل العا إ دوائر حضارية مت صارعة عل ى

[1] ما العو ة مصدر سابق ص52

مستوى الثقافات لإخفاء الصراع حول ا صا الثروات وإ اء الـ شعوب ا ام ـ شية بثقافات تقليدية.

إن ا لاصة ال ينتهي إليها حسن حنفي، هي أن العو ة ليست ظاهرة فقهيـ ـة تلـ ـف حو ا الآراء، بل هي مسألة صراع ومقاومة دفاعا عن الاستقلال ضد التبعية و ـ ضى هذا الا اه ليصل إ نتيجة مفادها : أن العو ة هي ا اركة ا سجلة والاسـ ـم ا ركـ ـي للأمركة ال يعدها التعبـ ا قيقي عن مركزية غربية دفينة ا يمنة على العا .[1]

وخطر العو ة على ا وية الثقافية هي مقدمة خاطر أعظم علـ ـى الدولـ ـة والاسـ ـتقلال والثقافة الوطنية. فهي تعـ مزيدا من تبعية الأطراف للمركز و ميع لقوى ا ركز وتفتيت لقوى الأطراف. فا ركز هو الذي دد قيم الاستهلاك وا تعة با ياة وبالتـ ـا تـ ـصبح ثقافته هي وذج الثقافات الأمر الذي يؤدي إ ا سار ا ويات الثقافية ا اصة.إن رير ا وية من يع أشكال ا يمنة الغربية هو كسر حدة الانبهار بـ ـالغرب ومقاومـ ـة قـ ـوة جذبه،و ذلك برده إ حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة الثقافة العا يـ ـة .إن هـ ـذه ا قدمات ال يضعها حسن حنفي كان هدفها الوصول إ مشروعه الذي اقترحه عدة مؤلفات .و هذا السياق يضعنا أمام كتابه ‘علم الاستغراب ‘ وهدف علم الاسـ ـتغراب الذي يقترحه هو ويل الغرب من كونه مصدرا للعلم ليصبح موضوعا للعلم فيتم بذلك القضاء على أسطورة الثقافة العا ية ا نتشرة خارج حدودها.فإذا كان الغرب يقوم بدور الذات موضوع الاستشراق ،فإنه يقوم بدور ا وضوع علم الاستغراب .هنا تتحرر ألانا أو ا وية من عقدة ا وف وتنشئ ا مشروعها ا عر ا ستقل وتقضي على عقـ ـدة الرهبة من الآخر ،وتبـ حدود مشروعه ا عر و وله إ شيء كما حو ا هو إ شيء بالأمس .وعلى هذا النحو تكمل الأنا ررها الثقـ ـا تطـ ـويرا لتحررهـ ـا الـ ـسياسي

[1] حسن حنفي صادق جلالالعظم ما العو ة مصدر سابق ص57

والاقتصادي تنهي الأشكال ا ديدة للهيمنة القد ة وتعيد التوازن ـوار ا ـضارات و علها كلها على مستوى التكافؤ و الندية ، يث يكون كتابة تاريخ الإنـسانية أكثـر عدلا .[1]

إذن ا طلوب هو إخراج الغرب من مركز ثقله لق ثقل عر إسلامي بعبـارة أخـرى نقاوم ا ركزية الغربية ركزية أخرى إسلامية هذا ا وقف يلغي اما كل حـديث عـن التواصل وا دل ا ضاري والتثاقف وتبادل ا ات ب الأمم. فيتحول العا ذا ا نطق التفكـ إ شبه غابة البقاء فيها للأقوى.

أما صادق جلال العظم، فيقدم العو ة على أ ا ظاهرة مازالت قيد التـشكل والتكـوين والصنع، وهذا يع أ ا لازالت قيد الوصف والتحليل وهي موضع سـجال فكـري لا أكثر. و ذا فهو يعيب على ا فكرين العرب اختزال لظاهرة العو ـة إ أشـياء مثـل تكنولوجيا الاتصال و ثورة الاتصال و تمع ا عرفة و عا الشركات ا تعددة ا نسيات ،و عا ية السوق .فهذه النظرة الاختزالية تنطوي نظره على نزعة ميكانيكيـة تقنويـة فجة كانت تتهم ا عادة ا اركسية .كما تنطوي أيضا على اقتصادوية بدائية مبتذلـة ول الدول وا كومات والأنظمة القائمة اليوم العا أ ع ليس أكثر من (اللجـان التنفيذية) ا لية للسوق العا ية أو العو ية .كما تنطوي ثالثا على ارتداد إ الطروحات القد ة ال نادت ا مدرسة " اية الأيديولوجيا" "وا تمع بعد الـصناعي "وا تمـع التكنولوجي "بالإضافة إ دعاوى اية التاريخ و اية ا داثة و اية السياسة [2] إذا كانت هذه النظرات اختزالية فماهي العو ة إذن؟ .إن العظم نفسه وحـ لا يقع هو الآخـر الاختزالية فهو لا يعطي جوابا دد و يفضل السرد التار ي لتطـور الظـاهرة منـذ

---

[1] ما العو ة مصدر سابق ص55

[2] ما العو ة نفس ا صدر ص83

تفسـ ا ا الأو على يد الفكر ا اركسي فينتهي إ التأكيد أن العو ة نقلـه نوعيـة جديدة تأخذ الآن الشكل ا زدوج العو ة دائرة الإنتاج ذا ا ونشرها كل مكان علـى سطح الكرة الأرضية من ناحية، وإعادة صياغة تمعات الأطراف دا عمقها على الصورة ا لائمة لعملية التراكم ا ستخدمة ا ركز ذاته. و بعد عرضه للتطور التـار ي والفرو قات بـ النظام الرأ ا القد وظاهرة العو ة ينتهي مرة أخرى إ طرح لـة من التساؤلات هل سيؤدي أخذ العو ة راها الطبيعي إ نشوء ـط إنتـاج واحـد يسيطر كل مكان و كل القطاعات و كل البلدان والأسواق .أي هل يؤدي إ سيادة ط إنتاج عا ي حقيقي واحد فيؤكد أن لا أحد يعرف ا واب [1] .غ أنه يؤكد أن العو ة نقله نوعية لا ت قولة لنـ الشهـ ة : " الإمـ يالية أعلى مراحل الرأ الية بل هذه الأخـ ة جددت نفسها " فلا وجود راحل أعلى ولا أد ونعتقد أن القصد من قوله أن العو ة نقله نوعية، أي أ ا ظاهرة جديدة لا ت للاستعمار وا يمنة بأي صلة. لـذا وجب ا ذر، كما يقول أو عدم إصدار الأحكام ا سبقة ذا ا ع فإننا أمام صـ ورة توحيدية للعا ا عاصر، ليس اقتصاديا و اريا واتصالا وتكنولوجيا فحسب، بل وثقافيا أيضا. أي ـع نشوء وتطور بنية ثقافية عا ية عابرة للقارات والثقافـات والقوميـات واللغات وهذه الدعوة لا ينفرد ا صادق جلال العظم، بل يشاركه فيها رهـط مـن ا فكرين العرب الذين يدعون إ التخلص من التراث وأوهام ا اضي وولـوج ا يـادين ا ديدة والا راط ا داثة الغربية ا يستلزم إعادة النظر مسألة ا وية علاقتـها بالعو ة بعدما أمست أشبه بالداء أو العصاب ا ستحكم، وما تاج إليه هو ا روج من قوقعة ا وية ومعسكرات العقائد [1] وهذه الإمكانية لا تتاح للفكر العر إلا إذا رر من

---

[1] ما العو ة مصدر سابق

[1] علي حرب : حديث النهايات، ا ركز الثقا العر ، الدار البيضاء، ا غرب ط1، سنة 2000، ص 21.

القراء الإيديولوجية والأخلاقية المثالية التي تضع الأنا مقابل الآخر التي لا ترى الآخر إلا بوصفه بالتمركز والهيمنة أو الاستعمار أو الاختراق والاغتصاب أو الغزو والاكتساح.[2]
فالبعض لا يرى من العولمة سوى بعدها الاقتصادي ووجهها الأيديولوجي الرأسمالي، كما قد نصطدم بخطاب حافل بالتعبئة التي تتعامل مع العولمة على سبيل الاختزال والنفي والإقصاء بوصفها ظاهرة سلبية ذات نتائج خطيرة على الأمة والهوية أو على الوطن والدولة، من هذه التعابير: الهيمنة والسيطرة والإستتباع الحضاري الاختراق التطبيع، الغزو الاكتساح.
وهذه تعد نموذج للقراءة الأيديولوجية التي يهيمن عليها البعد الأنثروبولوجي أي التعاطي مع العولمة من منطق الدفاع عن الهوية الثقافية[3] والقراءة الأيديولوجية هي قراءة هشة، بل يذهب أصحاب هذا الرأي إلى عدها قراءة رجعية تردد الشعارات والرهان الوحيد لشفاء الهوية العربية الإسلامية من هذا الداء، ليس فقط التحرر من أوهام الإيديولوجيا، بل الانخراط بلا تردد في مشروع العولمة الذي يهدف إلى عولمة الهويات والمجتمعات والأوطان عبر شبكات الأسواق التي تبدو أقوى من العقائد والأيديولوجيات، وتلك هي ثمرة لثورة المعلومات والانفجار، واقع بلا حدود وبلا هويات متميزة، وبذلك يصبح خارجية المكان الوجه الآخر لمرونة الهوية. الأمر الذي يضع الهوية موضع التساؤل بفتحها على تعدد الأمكنة والعوالم والانتماءات في موازاة مع الشركات المتعددة الجنسيات.[1]
بينما هناك رأي باحث أخر يرى أنه ليس صحيحا أن العولمة الثقافية هي انتقال من حقبة ومن ظاهرة الثقافات الوطنية والقومية إلى ثقافة عليا جديدة هي الثقافة العالمية أو الثقافة

---

[2] علي حرب : حديث النهايات، نفس العدد، ص 44.
[3] علي حرب : حديث النهايات، مصدر سابق، ص 45.
[1] علي حرب : حديث النهايات، مصدر سابق، ص 43.

الكونية، وهذا الرأي بدون أد شك عكس ما يرى مسوقو فكرة العو ة الثقافية، بـل يرى أصحاب هذا التوجه أن العو ة الثقافية هي بالتعريف اغتصاب ثقا وعدوان علـى سائر الثقافات وا ويات. وبالتا هي رديف الاختراق الذي ري بالعنف ا سلح بالتقنية فيهدر سيادة الثقافة سائر ا تمعات ال تبلغها عملية العو ة هذه الأخ ة ال لا تع سوى السيطرة الثقافة الغربية على سائر الثقافات. [2]

ويذهب مفكر آخر وهو مد عابد ا ابري إ أبعد من ذلك، ف ى أن العو ة تعمـل على تعميم ط حضاري ص بلدا بعينه هو الولايات ا تحدة الأمريكية بالذات علـى بلدان العا أ ع وهي بالدرجة الأو إ تب وذج مع يع بصورة مباشـرة علـى إرادة ا يمنة على العا وأمركته. [3]

وهذه الأمركة تستعمل السوق العا ية أداة للإخلال بالتوازن الدول القومية ال ري فيها الا للاصطفاء با ع الداروي للكلمة أي البقاء للأصلح. وهذا يعـ أن الـدول والأمم والشعوب ال لا تقدر على ا نافسة سيكون مص ها الانقراض. [4]

وا ابري يب أ ية التفريق ب العو ة Clobalisation بوصفها أداة وإرادة ا يمنـة وبالتا قمع وإقصاء للخصوصية. أما العا يـة Universalité فهـي الطمـوح إ الارتقاء إ ا ستوى العا ونشدان العا ية ا ال الثقا طموح مشروع إ ا طريـق الأنا التعامل مع الآخر. أما العو ة هي إرادة اختراق الآخر وسلبه خصوصيته، وبالتا نفيه من العا . أما العا ية هي إغناء للهوية الثقافية بينما العو ة اختراق ا. [1]

---

[2] عبد الإله بلقزيز : العو ة وا وية الثقافية كتاب العرب والعو ة، مركز دراسات الوحدة العربية، ب وت لبنان ط1، 1998، ص 318.

[3] مد عابد ا ابري : العو ة وا وية الثقافية من كتاب العرب والعو ة، مصدر سابق، ص 318.

[4] مد عابد ا ابري : العو ة ا وية، مصدر سابق، ص 300.

[1] مد عابد ا ابري : العو ة وا وية الثقافية، مصدر سابق، ص 301.

وأيديولوجيا الاختراق تقوم على لة أوهام هدفها التطبيع مع ا يمنة وتكريس ما يسميه والإستتباع ا ضاري. ومع التطبيع مع ا يمنة والاستسلام لعملية والإستتباع ا ـضاري يأ فقدان الشعور بالانتماء لوطن أو أمة أو دولة، وبالتا إفراغ ا وية الثقافية من كـل توى. [2]

إن يع ا قاربات السابقة تؤكد أنه من الصعوبة كان ديد الإشكالية ديد نظريـا متماسكا، إ ا يعا، كما لاحظنا تتعرض لظاهرة العو ة من زاوية ددة، وكما قـال أحد الباحث ن إزاء العو ة، كالعميان إزاء الفيل القصة ا عروفة، ال يلمس فيهـا موعة من العميان جانبا من الفيل فيصف ذلك ا انب على أنه الفيل بأكمله، دون أن يعرف أن للفيل جوانب أخرى كث ة.

فكل منا وصفه للعو ة على صواب اما لولا أن معظمنا لا يريد أن يعترف أن بقيـة العميان هم على صواب أيضا، إن معظم ا قاربات تتعرض للظاهرة، إما مـن الزاويـة الاقتصادية ا الصة أو من جانب ربطها بالثورة التكنولوجية أو من منطلق اولة فهمها من خلال مسألة ا وية الثقافية أو ا صوصية ا ضارية.

فتنتهي بالتا إما مقصية لباقي زوايا الرؤية الأخرى أو إبدى رؤية قطعية ظـاهرة يستقر مفهومها بشكل علمي.

هذه الإشكالية و ذا الطرح يتعذر معها التناول بشكل موضوعي، لكن ذلك لا نعنـا من اولة الاقتراب، و اصة ن نتناول هذه الظاهرة صلتها با وية الثقافية.

---

[2] مد عابد ا ابري : العو ة وا وية الثقافية، مصدر سابق، ص 303.

بعض ملامح العو ـ ـ ـة :

إن ظاهرة العو ة، ومهما كان موقفنا منها، بالأساس ظاهرة اقتصادية بالدرجـة الأو ، أي ظاهرة جذورها اقتصادية وفضاء اشتغا ا اقتصادي فاعلوها اقتـصاديون صـ ور ا وحـ أهداف وغايا ا اقتصادية [1] ولبلوغ هذه الأهداف توظف يـع الإمكانيـات ا تاحة ا اصة القوة الإعلامية لتصل إ الثقافة والسياسة واللغة وا وية وهذه الرمـوز الثقافية نستخدمها من أجل تعميق العو ة [2] وهذا يفرض علينا أ ية التمييز بـ لة من ا صطلحات وا فاهيم مثل العو ة والتدويل والشمولية وتعدد ا نسية. فالتـدويل هـو تداخل لتيارات السلع وا دمات وا عارف والرساميل وا واد الأولية وغ ها بـ الـدول والعو ة على هذا الأساس ليست جديدة. أما تعدد ا نسية هي الظاهرة الـ ظلـها كنت الشركات الك ى متعدد ا نسيات من توسـيع نـشاطها التجـاري وا ـا والاقتصادي إ بقية العا [3] وإذا اعت نا هذه الشركات ا تعددة ا نسيات عو ة فـلا تعد العو ة ذا ا ع جديدة، لكن ما يز ظاهرة العو ـة ،أن عمليـة إنتـاج الـسلع وا دمات فهي منظمة وفق قاعدة عا ية، أي ما فوق وطنية، كمـا أن هـذه الـسلع وا دمات ضع إنتاجها وترويج نطق سوق واحد عا ي وأيضا وفـق إسـتراتيجية عا ية للإنتاج والاستهلاك، أي هذه الإستراتيجية دد وفق منظور عـا ي لا وطـ أو

---

(1) أم : جيوسياسة الإم يالية ا عاصرة كتاب العو ة والنظام الدو ا ديد مركز دراسـات الوحـدة العربية، ب وت لبنان ط1، 2004، ص11.

(2) جلال أم العو ة وا وية الثقافية ا ستقبل العر ، العدد 234، 1998، ص 64.

(3) مد السيد سعيد : الشركات العابرة القارات عا ا عرفة، الكويت 1986، ص 12.

جهوي أو قومي (1) تأسيسا على ما سبق فإن العو ة ومؤسسا ا لا ـضع ديـد إستراتيجيتها وفضاء اشتغا ا ورؤيتها الاقتصادية لأي مرجيعة وطنية، بل رجعية فـوق وطنية يتعذر التحكم إطارها القانو والاقتصادي والتجاري والتكنولـوجي بـسبب التداخلات الكثيفة والإندماجات القطاعيـ ـة.

إن هذه ا عطيات ا ذكورة هي ال دد ، تقديرنا، ماهية العو ة واختلافهـا عـن الأ اط السابقة وبالتا ارتباطها بالسياسة أو الأيديولوجيا أو بالثقافة وا وية، كمـا أن ذلك التحديد اهية العو ة يؤدي بالضرورة إ تراجع النظام الوط ديد السياسات الك ى و ديد الاختيارات، أي أن الدولة الأمة تعد هي مركز الاختيارات الاقتصادية والتكنولوجية والسياسية والثقافية، وبالتا مادامت لا تقوم ذه الوظائف ،فإن الـذي يقوم به هو من يفرض التوجهات والاختيارات، إن الشركات الكـ ى وا ؤسـسات الدولية ومراكز الأ اث ومؤسسات التفك هي ال أصبحت دد مضام الاختيارات الاقتصادية والتكنولوجيا وغ ها على مستوى ا مارسة وعلى مستوى ا طاب وعلـى مستوى الرمز، من هنا تأ أطروحة الفكر الواحد واقتصاد السوق الواحد ال يبدو أ ا ولت إ ولية من خلال مشروعها الثقا الذي يش إ اية التاريخ، أي لا تاريخ إلا تاريخ اللي الية ا ديدة، والتبش بصراع ا ضارات، أي لا حضارة تـسمو فـوق ا ضارة الرأ الية القادمة (2) وهذه الأيديولوجيا ا ديدة وجدت الطفرة التكنولوجية وثورة الإعلام والاتصال الا واسعا لنشر خطا ا الثقا والأيديولوجي ليشمل كل بقاع

---

(1) عبد الأم السعد : العو ة مقاربة التفك الإقتصادي كتاب : العو ة والنظام الدو ا ديـد، مـصدر سابق، ص96.

(2) عبد الإله بلقزير : العو ة وا وية الثقافية، مصدر سابق، ص 305.

الأرض لتصبح ولية. وبالتا يدفع ويشجع على تغ ا رجعيات وثوابت ا ماعـات الثقافية وا ويات ا ختلفة.

وعلى ضوء هذه ا معطيات، وخلافا ا يروجه اليوم أنصار العو ـة عـن مـوت وزوال الأيديولوجيا،فإن ا قصود بذلك هو إحلال الاختراق الثقا إ ارسـه العو ـة ـل الصراع الأيديولوجي حول تأويل ا اضر وتفسـ ا اضي والتـشريع للمـستقبل. أمـا الاختراق الثقا فيستهدف الأداة ال يتم ا ذلك التأويل والتفسير والتشريع [1] و ملـة واحدة فإن ما تغ الأيديولوجية ا ديدة هي طريقة التعبئة والدعايـة أي اسـتبدال ولية ا زب الواحد بشمولية العو ة ذات النمط الواحد.

هذه ا سألة بالذات يأ التساؤل، إ أي مدى كن القول بأن العو ة ستطال ا وية الوطنية والقومية وعلى أي مستوى ؟ هنا قد ينشأ تساؤل عن كيفية تفـسـ ظـاهرة تتبلور بعد و تستقر و تظهر بعد آثارها بشكل جلي وواضح ؟ لكن هذه التساؤلات على أ يتها لا نع ملاحقة هذه الظاهرة بعض ما تتجلى بـ ـه.

إن العو ة ومعها الإعلام تدفعان معا با اه تأسيس ثقافة كونية،وهنا دون شك يكـون وفق منطق الغلبة للأقوى اقتصاديا وإعلاميا وعسكريا. هذه تقديرنا مسلمة موضوعية، حـ وإن كانت لا لو من سجال فكري، فهذه الثقافة الكونية ذات ا رجعية الغربيـة وأسسها اليهودية ا سيحية، هي بالأساس وسيلة وليس هدفا حد ذاته هدفها تمـع استهلاكي عا ي أو ما يسمى تمع السوق الكو وبالتا فكل ا صوصيات الثقافيـة والدينية واللغوية وغ ها نظر هذا التصور عائق ب يده وإخضاعه لآلية الـسوق والاستهلاك ودورة رأس ا ال، و ا كان منطق السوق لا ضع لأي منطق فإنه يتعذر إذا وضع إستراتيجية تتحكم فيه وتراقبه إلا إستراتيجية الربح وزيادة الربح، وهذا يؤدي

---

[1] مد عابد ا ابري : العو ة وا وية الثقافية، مصدر سابق، ص 305.

إ خضوع إيديولوجيا العو ة إ منطق أحادي هو منطق السوق، الذي يقـول عنـه روجيه غارودي بشيء من الازدراء بأنه يؤسس : لديانة توحيدية كونية جديدة هي ديانة السوق [1] وهذا يؤدي بالضرورة نتيجة هذه العقلية ونتيجة هذا التفوق إ هيمنة الفكر الواحد على كل ما سواه من منظومات أفكار، ليس لأنه لك ا قيقة ولكن لامتلاكـه الوسيلة لترو ها وفرضها على باقي الثقافات وا ويات وا صوصيات الأخـ ـرى.

ويذهب الكث من الباحث ، على الرغم من تعدد الأطروحات وتباين ا قاربات بـشأن هوية العو ة إ اعتبارها أمريكية ا وطن والصنع [2] فهذه الأيديولوجيا ا ديدة تظهر إلا بعد تصفية وأ يا الكتلة الشيوعية. وأسهم إبراز هذا التفوق ثورة الاتصال القويـة بواسطة الأقمار الصناعية والتحكم الإعلام الآ ، كما مكـن تعمـيم الكمبيـوتر والا يات الإعلامية ا بتكرة أمريكيا من تعميم شبكة الإنترنت الـ تـسيطر عليهـا الولايات ا تحدة الأمريكية وتسيطر على نشاطا ا تلف مناطق العا .

وعلى ضوء هذه النتائج يتب أن أيديولوجيا العو ة الأمريكية لا تراهن فقط على الـردع العسكري ا باشر، بل على التأث الذي تضطلع به وسائل الإعـلام والاتـصال بـدور متعاظم، وبفضل هذه ا يمنة التكنولوجية ا تقدمة تسعى إ ويل العـا إ ـوذج حضاري واحد، وذلك بفضل الصورة أو تكنولوجيا الإعلام الذي غزا العا ـا فيـه أوروبا وازدادت نفوذا وسيطرة بعدما خلى ا ا و إثر سقوط خصمها الإيديولوجي، توسيع الفضاء الثقا والإعلامي ت مسميات تلفة مثل الثقافة العا ة، وا تمع الكو

---

[1] Roger Garandy, Les états unis, avant garde de la décadance Bej Routh ALFIBRIST 1998, P 22.

[2] أم : جيوسياسة الإم يالية ا عاصرة، مصدر سابق، ص 14.

الذي يكمن وراء انتشار الثقافات والتداخل ا ضاري ب الـشعوب، و ا قيقـة إن هدفها جعل العا كله يشبه أمريكـ ـا. [1]

وهذا لا يتحقق إلا إذا سحق ا صوصيات، إذ هي رحلة من ا لي، ليس إ العـا ي الذي تنشده أي ثقافة لية، بل إ نظام العو ة تكون فيه أمريكا سيدة ا قام. و ذا ا ع وز القول أن العو ة الأمريكية هي أكثر الأشكال احتواء ضمون أيـديولوجي لأ ـا تسعى لتعميم هويتها على بقية العام. وهذا يؤدي إ سيطرة ط ثقـا واحـد علـى مستوى العا الذي يشار إليه باسم الثقافة العا ية ال هي ليست سوى الثقافة الغربية أو هكذا يراد ا أن تكون مفروضة على ا ميع وتلغى فيه التمايزات والاختلافات والتنوع ا ضاري والاعتداء على الآخر ا غاير و اوز خصوصيته.

إن السعي لإقصاء ا صوصيات ا ضارية وعدم الإقرار بالتنوع سيؤدي ليس فقـط إ مقاومة العو ة الثقافية، بل إ التوتر الذي يفجر نزعات التعصب والتشبث بفكر ما قبل ا داثة، بتغذية مرجعيات عرقية ودينية، وح تلك الوسائط التقنية ال تضعها العو ـة ت تصرف ا ميع ستستخدم ا تمعات التقليدية إعادة إنتاج الأفكار التقليديـة ا وروثة دون أن تتمكن الا راط ديث نفسها على مستوى إنتاج ا عرفة العلمية ال يشترطها كل ديث، فينتهي ذلك إ أن ا تمعات التقليدية ستنطوي على نفـسها وتنصرف إ إحياء وبعث الأفكار ا وروثة [2] وبالتا لن يعاد تشكيل العا على ـو جديد كما تعد العو ة بذلك ،إلا من ناحية زيادة انكفاء ا تمعات التقليدية على نفسها وإنتاج مأثورا ا لتعزز ا مفهوما دا ويتها الثقافية.

---

[1] جان بيار ثار : عو ة الثقافة، تر ة عبد ا ليل الأزدي،دار القصبة للنشر، ا زائر ط1، 2002، ص 30.

[2] جان بيار ثار : عو ة الثقافة، مصدر سابق، ص 147-148.

تأسيسا على ذلك فإن إدعاء العو ة بتشكل عا تتوحد فيه ا فاهيم والقيم والثقافات تعد مغالطة، لأنه ظل نظرية التقارب ال تنادي ا تكمن سلسلة من ضروب التنافر وعدم الانسجام ال تقوض تلك الفرضية، فا ديث عن است اد اذج غربية ع ن ا تمعـات التقليدية يكشف عن اتساق تلك النماذج مع نسق القيم الأصلية.

أما ا هة الأخرى فإن العمل على تشجيع ا تمعات التقليدية على التكيف مع الأنـساق والقيم الغربية يؤدي إ رد فعل معاكس يقود إ الانكفاء على الذات وتسييجها أكثـر خشية الاختراق والذوبان الآخر الوافد.

إن العو ة ذا ا ع راحت تعمق التناقضات،أنتجت ازدواج وإفراز حالة زق وحـ ة وقلق ثقا ينتج عنه استنفار ا وروث الثقا عله سدا منيعا مواجهة هيمنـة ثقافـة الآخر. تكون نتيجتها انغلاق ا وية وانكفائها على ذا ا ت ذريعة الدفاع عن الـدين والتقاليد. (1)

إن هذا الاختراق الثقا من الوافد انعكس سلبا على الداخل ،فكان اللجوء إ الـدفاع عن ا وية وا صوصية والثوابت الوطنية والقومية ثابة إسـتراتيجية للتـزود بوسـائل لتوظيفها ا نازعات ا لية أو القومية ضد النخب الفكرية والسياسية الداعية إ اقتباس النماذج الغربية من أجل تطوير و ديث ا تمعات العربية الإسلامية. بل لقد أصبح ينظر إ تلك النخب العصرية بوصفها رديف ومع للآخر، أو بوصفهم عملاء حـضاري بتعب ا فكر أنور عبد ا لك.

إن هذه الإشكالية ب الأنا والآخر القائمة أساسا، كما أشرنا منذ صـدقه ا داثـة منتصف القرن التاسع عشر، عمقتها دعوة العو ة وكشفت عن عمـق التنـاقض بـ السياقات التار ية والقيمية للثقافات التقليدية. لقد أدى ذلك كله إ غيـاب ا ـدل

---

(1) عبد ا ابراهيم : ا ركزية الإسلامية، ا ركز الثقا العر الدار البيضاء، ا غرب ط1 سنة 2001، ص 29.

ا قيقي ا طلوب بـ الأنا والآخر. لقد طرحت ا سألة أو أريد ا أن تكون إما ذوبان الآخر أو انكفاء على الذات.

إن هذا ا دل ا بتور أدى إ بروز، اصة بعد الغزو العسكري علـى الأمـة العربيـة والإسلامية، إ تبلور مواقف فكرية تعمق وتدعو إ القطيعة مع الآخر الـذي أصـبح يشكل أحد أوجهه خطرا على ا وية، لأنه ينطلق من مرجعيات إثنيه مركزية قد ـة، جديدة ع عنها معظم فلاسفة الغرب بداية من هيغل ونيتشه وصـولا إ فوكويامـا وصامويل هنتنجون،الذين جعلوا ا ضارة الغربية و وذجها التحديثي هو ا ركز الذي منه تشع أنوار العقلانية وا رية والتقدم ح تعد فيه قيم ا ضارات والثقافات تنتمي إ ما يسمونه عصر ما قبل ا داثة [1] إن هذه النظرة إ الآخر تعكس نظـره اسـتعلائية وعدائية ور ا بعض وجوهها تنتهي إ عدوان.
و قارعة هذا الوضع، و غياب ثقافة عصرية وغياب الوعي ا قيقي، نشأت حركات د أمامها إلا مورثها لاستثماره اصة أ ا ترى فيه الأرضية ال شكلت ا وية وأخذت خصائصها منذ أربعة عشر قرنا وهي ليست اجة إ ما يسمى حوار ا ضارات.
إن النتيجة ا ترتبة عن دعوة العو ة الساعية إ خلق عا تتوحد فيه ا فـاهيم والقـيم والأهداف أدى إ رد فعل خط غ سوب وإ فتح آفاق على ا زيد من ا نازعات وتعاظم الصراع نتيجة ا صار الذي ارسه مؤسسات العو ة علـى الرمـوز الوطنيـة والقومية والاختراق الاقتصادي والثقا الذي عمق التفاوت الطبقي. كل ذلك أدى إ

[1] مصطفى بن سك : العو ة وتنامي خطاب ا وية من كتاب العو ة والنظام الدو ا ديد، مصدر سـابق، ص 144.

فيز الانتماءات ما قبل وطنية إ ا قاومة وهو ما يفـسر تـصاعد حركـة الـرفض ولاحتجاج الثقا والسياسي.[1]

و ملة واحدة إن العو ة ال أكدت على وضع اية للتاريخ، فإ ا قـد فتحتـه علـى مصراعيه لرياح. حاملة معها رموز ومعا وقيم قادمة من عمق التاريخ.

[1] مصطفى بن سك : العو ة وتنامي خطاب ا وية، مصدر سابق، ص 143.

إشكالية ا ـوية علاقتها مع العو ـ ـ ـة :

تأسيسا على ما تقدم تنشأ لة من التساؤلات قد تتعذر الإجابة عنها أو الإحاطة ـ ا لكنها تفرض نفسها وبإ اح على الدارس لقضايا الفكر العر ا عاصر، تساؤلات مـن قبيل : كيف كن ص الذات دون القطع مع التواصل ا ضاري الإنسا ؟ وهل ينفع حديث استقلال الذات العربية الإسلامية أمام ا ؤثرات ا ديدة ال يفرضـها التـاريخ و ولاته الك ى القادمة الذي يتعو بإيقاع سريع مطلع الألفية الثالثة.

إن رحابة ا وضوع تفرض علينا الوقوف عند بعض ا فاصل تعد أساسـية توضـيح ا سألة ال نراها ذات أوجه تلفة،يتعذر استيعاب إشكالية الآنا والآخر دون توضيحها.

إن مفهوم ا وية أحد أوجهه هو الثقافة العربية الإسلامية، أي ا ـوروث ا ـضاري الذي نع عنه تارة بالأصالة وأخرى با صوصية، هذا ا كون الثقا فظ كيان الأمـة ويع عن استمراريتها التار ية من خلال هذه الثقافة العا ة حيث يتمظهر الإنتاج ا عر وا كون الثقا للأمة، إن هذا ا كون أو ا وروث لا ضع نطـق التكـون الـسلا والعرقي. [1]

هو منتوج تار ي أسهمت تكوينه عوامل اجتماعية واقتصادية وثقافية تلفة ومؤثرات داخلية وخارجية. وتاريخ ا ضارات القد ة يقدم أك الشواهد على نتـائج التواصـل الثقا وا ضاري. أما اليوم فإن ثورة الاتصال تلعب دورا كب ا تسهيل وتعميق هذا التواصل، بل تعد ة بارزة من ات عصرنا وخاصية من ا صائص ا ؤسسة للثقافـة ا عاصرة.

---

[1] كلود ليفي شتراوس : العرق والتاريخ تر ة سليم حداد ا ؤسسة ا امعية للدراسات والنشر والتوزيع، ب وت لبنان ط1، 1982، ص 13 وما يليها.

إن ا ديث عن الثقافات وردها إ التفاعل التار ي ب الأمم والشعوب، لا يع ع ـدم التسليم با صوصيات ا ضارية ا كونة ذا الشعب أو ذاك، ال تعمل علـى صـيانة وجوده وإرثه الثقا والتار ي ال ت ز تفرده وإسهاماته وإبداعاته ا اصة. لكن ب أن نتجنب التوصيفات ال تصطنع ا دود ا غلقة والفاصلة ب الثقافات أو ال عل الأمم والشعوب وحدات حضارية مستقلة أشبه بالغيتوهات، وتتنكر للثقافة الإنسانية الكونيـة ال تعدها أسطورة، بل البعض يتحدث صراحة عن رفضه ذه ا ثاقفة ال لا يرى فيها إلا القضاء على الثقافات ا لية من أجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها وهيمنتـها على غ ها.[1]

إن فعل ا ثاقفة يعد ة من ات العصر وهو ا اصية ا طابقة للتحول والتنوع الثقـا ا اصل وا تواصل التاريخ، وهذا التواصل قد يتجلى بصور تلفة ا راحل التار ية ا ختلفة ب ا موعات البشرية، و تار نا ا اص د الفتح الإسلامي قـد انتـشر العا حاملا رؤية جديدة لعلاقة الإنسان با و الكون وا ياة.أسست العـا ا ديـد بعدما أطاحت بالعا القد ، ولقد انتشرت هذه الرؤية ا ديدة وعملت علـى إ ـاد صلات من التواصل التار ي ا بدع ب ا موعات البشرية تلف قارات ا عمـورة، فتأسست الثقافة العربية الإسلامية عصورها الوسطى بوصفها وذج أرقى تذي به، لقد لعبت الثقافة العربية الإسلامية صعودها وازدهارها دورا كب ا عملية التوليـف ب النظرة ا ديدة ال جاء ا الإسلام، وب مكاسب الثقافات الأخرى ا عاصرة ـا. هذه النظرة ا ديدة أو التوليفة ا ديدة د أحسن تعب عنها فيلـسوف العـرب الأول الكندي، يؤكد هذا التواصل ا ضاري رسالة إ ا عتصم با بقوله : ينبغي لنـا ألا نستحي من استحسان ا ق واقتناء ا ق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا،

---

[1] حسن حنفي : علم الإستغراب، مصدر سابق، ص 28.

والأمم المباينة فإنه لا شيء أو بطالب الحق من الحق [1] إن هذا الجدل الحضاري الذي ميز الثقافة العربية الإسلامية عصورها الأو أسست العقلانية العربية ال اسـتوعبت المعرفة اليونانية و ثلها والدفاع عنها دون أن د حرجا ذلـك. إن ذلـك التمثـل والانفتاح على الآخر ميز نشاطات معظم فلاسفة الإسلام، ولقد تكـرر هـذا الجـدل الحضاري منتصف القرن التاسع عشر، كما لاحظنا الفصل السابق، مـع الـرواد والأوائل حـ اكتشف الفكر العر التقدم الأورو وحداثته الذي نقل للعـالم العـر المكاسب الثقافية الجديدة الناشئة قلب المشروع الثقا الأورو للعا غ الأورو ، لقد ثل الفكر العر مع الرواد الأوائل، هذا الفكر ومنحوه مشروعية داخلية من خلال إعادة قراءة الموروث الحضاري على ضوء معطيات العصر ومهامه التار ية والحضارية.لقد حدد هذا الحضور للآخر ثقافتنا الملامح الأو لعمليات توط موعة من المفـاهيم والتصورات الجديدة الوافدة ال لا علاقة المنظور الفكر الإسلامي ،كما تـشكل عصور الازدهار، وهذه المفاهيم الجديدة شكلت مرجعية فكرية لرواد عصر النهضة مـن الإصلاح الدي إ التيار العلما . [2]

وبعد مرور ما يقرب من قرن على ارتباط الثقافة العربية الإسـلامية هـذا الجـدل الحضاري، والإسهام الكب للأجيال اللاحقة القراءة التجديدية والتار ية للمـوروث الحضاري، بالإضافة إ المعطيات الجديدة ال ثلها المرجعية الغربية المعاصـرة ، يعـد بإمكان الفكر العر التنكر كاسب ومنجزات هذه الثقافة وللأدوار ال قامت ـا ال تطوير فكرنا المعاصر. إن التغ ات ال أحدثها هذا الجدل الحضاري بنية الثقافة

---

[1] الكندي كتاب الكندي إ المعتصم با الفلسفة الأو حققه وقدم له وعلق عليه : أ د فؤاد الأهوا ، دار إحياء الكتب القارهرة ط1، 1948، ص 81.

[2] أنظر ذلك الكتاب الهام لأل ت حورا : الفكر العر عصر النهضة، تر ة كر عزقـول، دار النـهار للنشر بـ وت لبنان ط3، 1977.

العربية الإسلامية لعب دورا حا ا إغناء مرجعيتنا الثقافية وأضـاف عليهـا ملامـح جديدة، أسهمت بشكل كب تقويض جوانب من مكونات الثقافية التقليدية، اصة تلك ال تعد معطيا ا النظرية وتصورا ا تتناسب مع معطيات العصر.

إن دفاعنا عن هذا التصور لا يع غض الطرف أو إغفال أو تناسي التحديات ا ديـدة ال تواجه ا وية أو الأنا، قد تد هذه التحديات إ حد ا س بكيان الأمة ووجودها ال تتوضح أكثر ا ال السياسي، اصة الآونة الأخ ة حيث تتصاعد ا يمنة الأمريكية وأدا ا ا تقدمة إسرائيل، إن هذه التحديات تكشف من جهة أخرى مآل وضعها الراهن الذي يتميز بضعف وعينا التار ي وا ضاري، ا يتطلب التمييـز بـ مـستويات معركتنا مع الآخر، فلا وز خلط هذه ا ستويات، فنحن مطالبون بكسب معركة العلم ا عاصر ميع أبعاده وذلك بالا راط عملية استيعابه دون تـردد، بـل إن مغالبـة التحديات ا ختلفة اصة ظاهرة العو ة بأبعادها يتطلب منا الإقرار أن الآخر أو الغـرب حقيقة تار ية كـ ى والتعامل معه بوصفه كذلك ،كما أن هذا الغرب لـيس واحـدا متجانسا، هناك الغرب الاستعماري، والغرب ا ضاري الإنسا ، هنـا تكمـن أ يـة وضرورة التمييز بـ الإيديولوجي وا عر ، كما أن منجزات الغرب ا ضارية ليـست ملكا له وحده، لقد أسهمت البشرية إ از هذا الصرح ا ضاري والعلمي من بينـها منجزات الثقافة العربية الإسلامية ال كانت إحدى ا نابع ال شكلت فكـر النهـضة الأوربية ذا ا ع فإن الفكر العر ا عاصر بعد الوريث الشرعي ذه ا ضارة الإنسانية ال تسمى خطأ حضارة غربية، هذا كله يتطلب منا الاحتراس من اختلاط مـستويات الفهم والتحليل وضرورة الانتباه إ تعقد وتداخل الثقافات وا ضارات بل انـصهارها ضمن جدل تار ي متشعب.

هذه ا عطيات تدعونا إ نب الطرح ا تقابل الذي لا يقود إ أي نتيجة، اصة ـا يكون شكل ثنائيات متقابلة مثل النحن والآخر، أو الأصالة وا عاصرة، أو ا صوصي والكو ، والعا ي وا لمي .هذه الثنائيات تغذت بدون شك با لفيـات الأيديولوجيـة للكث من النظريات العلوم الاجتماعية والإنسانية و اصة الأ اث ال ضمها علـم الأنتروبولوجيا ال تتحدث عن العقلية البدائية أو ما قبل منطقية ال كانت معظمهـا ترتبط بالأهداف العملية للاستعمار.

لذلك فإن معظم ا شكلات ال كان يتجه إليها البحث العلوم الاجتماعية ا اصـة با تمعات ا ستعمرة، تكن يلها اهتمامات علمية، بل كانت لميها وتفرضها حاجـة السلطة الاستعمارية إ معرفة كنها من التعرف على الطريقة ال تتبعها من أجل إحكام سيطر ا على ا تمعات ا هيمن عليها، كما أخذ ا أيضا روح الاستعلاء ال أسـهمت ا ركزية الغربية إذكائها.

لكن التحولات ال أحدثتها ثورات التحرير و قيق الاستقلال والتقدم ا ائل ـال البحث العلمي والنظريات ا ديدة من العلوم الإنسانية والاجتماعية وثـورة الاتـصال والإعلام، هذا التحول الكب لا وز أن تتخذ موقفا سلبيا منه، بل يدعونا إ الا راط أكثر ث السبل الكفيلة ببناء تصورات جديدة قادرة على اوز الثنائيات، اصة أن الفكر الغر هو نفسه يراجع الكث من مقولاته ال وضعها موضع نظر، وهذا الأمـر يدعونا إ الا راط ث السبل ا قيقية الكفيلة ببناء جسور متينة وصـلبة وأكثـر دينامية ب مشروعنا الثقا ا ضاري، وب ا شروع الثقا الغر ، اصـة هـذه ا رحلة ال نواجه فيها قضايا جديدة ليا وعا يا، منها على ا صوص ظـاهرة العو ـة الثقافية، حيث تتجه الثقافة زمن ثورة الاتصالات و يع الوسائط ا ديدة إ تـشييد وضع ثقا جديد، ا يتطلب منا الإسهام بناء هذا الصرح الإنسا من الا ـراط

الإبداعات ا شتركة وا خاطر ا شتركة، ال تواجه يع الثقافات، وهذا يندرج ضـمن عمليات مصا تنا التار ية مع ذاتنا حيث لا نعود نكتفي بالتغ با وية الصماء ا عزولـة عن سياقها التار ي ومسارها ا وضوعي.

إ ن هذا التفاعل والتحلي بالفكر التار ي واستيعاب مكاسب العصر يـع الات ا ياة نحها الكث من الثراء، هذا دون أن نستبعد الإشكاليات النظرية وا نهجية ال يطرحها هذا ا وار ا ضاري على صعيد الفكر العر . وح على الفكـر الغـر نفسه ال تواجه حداثته الكث من ا راجعات والنقد من أجل تطـوير وإ ـاد ا لـول ا ناسبة، هذا يع أن يع الثقافات مطالبة بالا راط أفق التفك ا داتي ا فتوح من أجل حوار حضاري خصب يل طموح العرب التقـ ـدم.

الفصل السادس

ا ـوية الثقافية إطار الفكر العر ا معاصر

1 ملاحظات منهجية

2 ا ـوية الثقافية و تيارات الفكر العر

3 الطيب تيزي

4 ـمد عابد ا ابري

5 حسن حنفي

ا وية الثقافية إطار الفكر العر ا عاصر
ملاحظات منهجية

لقد أصبحت مسألة ا وية الثقافية الآونة الأخ ة، اصة مع ظاهرة العو ة، ثل جـزءا أساسيا من الإشكالية النهضوية العربية حيث جذبت إ ساحا ا اهتمام عدد كب مـن ا فكرين العرب .فا ميع مع على وجود صلة ما ،ب إشـكالية النهـضة بوصـفها إشكالية تار ية ،وب إشكالية ا وية الثقافية .بل لعله من النادر أن د أمة مـن الأمـم ا عاصرة عل من هويتها الثقافية موضوعا للنظر والبحث بكل هذا الاهتمام ا تزايد .

إن معظم ا طابات الفكرية والأيديولوجية تطرح الأسئلة والأجوبة حول مص العـرب الثقا مرحلة التنميط الثقا للعا الذي يسعى لفرضه الآخر علينا .إن الإجابة عـن هذه الأسئلة جعلت النخب الفكرية العربية تتوزع إ تيارات تلفة استنادا إ طريقـة تناول هذه ا سألة .

إن هذا الاهتمام با سألة الثقافية والتراثية عموما،وعلى ما يتصف به هذا الاهتمام مـن ا شروعية وا عقولية بالنسبة اضرنا، فإنه لا يع بالضرورة على وضع صحي،بل إنـه أقرب إ أن يكون تعب ا عن تراجع أو تباطؤ حركة سـ العرب والفكر العر ،لأن

حل مسألة علاقتنا اضينا الثقا كانت إحدى مهمات عصر النهضة العربية ال كـان عليها أن قق وا جديا يسهم اوز ا اضي اوزا خلاقا .لكن هذه الوضـعية تتحقق لأن الطبقة الاجتماعية ال كان عليها أن تنجز مثل هذه ا همة قد اختفـت، لا لقصور فيها، إ ا لنشوء وضعية قي غاية التعقيد كمت فيها شروط لية وأخرى عا ية أجهضت دلك التحرك الفكري الذي نشأ تلك الفترة من حياة العرب .وعلى سبيل ا ثال فإن تلك ا رحلة التار ية ا هضة كان عليها أن تنجز مهمات ثلاث : أولا الثورة الاجتماعية ا ذلك الاقتصادية ،وثانيا التوحيد القومي .وثالثا : الثـورة الثقافيـة .و الذي يهم كل ذلك كله هو الثورة الثقافية .وهذه الثورة تتحقق إ ا نشأ إصـلاح بسيط يؤثر بنية الثقافة العربية و دث تغي ا عميقا فيها .فنحن نقرأ الفكر العر ا ديث فنجد مصلح ولا د من يسمي نفسه بالثوري، أي أن هذه الطبقة قـق ا همات الأساسية ال تتيح ا أن توظف التراث خدمتها، فبقيت تعيش على تـراث ا اضي ،أي تكتشف شخصيتها ا ميزة .

ذا ا ع فوراء هاجس ا وية الثقافية شعور يانة التاريخ الواقعي لأهـداف العـرب الك ى ،الأمر الذي يولد إحساسا بالغ ا ضاري من كون الراهن العر صار إ عا مناقض ا ب أن يكون .والعودة إ ا سألة الثقافية عمقها التار ي يهدف إ اوز هذه الظروف .

ولا أدل على الوضعية ال أتينا على ذكرها،أن طرح مسألة ا وية الثقافية سرعان مـا يولد مسائل فرعية مثل العلاقة العرب اضيهم وعلاقتهم بالغرب ،الأصالة وا عاصرة ، القد وا ديد الإسلام و ا وية ،الاستشراق والثقافة الغربية .إن تناول هذه ا ـسائل أبعادها ا ختلفة يعد شرطا أساسيا و اولة جدية لتكوين وعي ذا أرقـى ظـروف ضعفت فيها سيطرتنا عليه .فهي تعد وجها من وجوه ا يل الراهن و تعميـق الـوعي

النظري ،ا ادف إ اوز هذه الظروف .لأن أهم ما يتصف به الوضع الثقا الـراهن، أن الوعي التار ي يشغل اليوم مكانا أ ا بكث ا كان عليه الفترات الـسابقة مـن حياتنا الفكرية .وهذا الوعي يتجه أكثر فأكثر إ استيعاب ،ليس فقط ا رحلة ال بدأت القرن التاسع عشر ،بل تد إ أبعد من هذه ا رحلة لتشمل ماضينا القد ، من أجـل إعادة تشكيل وعيينا على أسس جديدة تعمل على صياغة نظرة جديدة لتار نا الثقـا ا ة الأخطار ا ديدة ، اصة يبدو أننا قد دخلنا مرحلة الصراعات ا ض ية الك ى .

وهذه ا همة ا نوطة بنا لن تتحقق إلا إذا استلهام التاريخ على أسس جديدة من أجـل إ از ا همات ا ديدة ال طرحتها علينا ا ياة وعلى امتلاك القدرة على ذلك .والغايـة من ذلك كله ،ح نشرح لأنفسنا أسباب هذا العجز التار ي الذين نعيـشه فننـهض غالبة هذا الوضع ونؤسس مرحلة جديدة حياتنا العربية. ذا فإننا سـنحاول تنـاول ا سألة الثقافية أبعادها ا ختلفة، ال تعد وجها من أوجه قراءة التراث الثقا .كمـا نتناول هذه ا سألة من زاوية واقعها مبتعدين ما أمكن ذلك عن طرح الصورة الأمثلية ا ب أن تكون عليه الثقافة .بعبارة أخرى إننا لا نعزل ا وية الثقافية عن مل العلاقات ا تشابكة قلب تمع العر .إن عوا السياسة والأيديولوجيا والثقافة والاقتصاد كلها متشابكة يث يفضي التفكك فيها تمعة إ تكوين أساس ،أي فاعلية ا ـة الواقـع ا تشابك وا عقد هو الآخر .

ذا نرى أن ا وية الثقافية تقوم أساسا على البنية الثقافية للمجتمع حيث دد هذه البنية، إ درجة كب ة ، واقع ومستقبل ا تمعات العربية الإسلامية .تأسيسا على ذلك فإننـا نرى أن ا دخل لطرح هذه ا سألة هو النظر إليها بوصفها تعب ا عن مـل الـص ورة التار ية الاجتماعية ، وبالتا فإن كل حديث عن التطور الاجتماعي هـو بالـضرورة حديث عن الطور الاجتماعي الثقا .

إن تناول مسألة ا وية الثقافية ذه الصيغة أي النظر إليهـا حركيتـها الاجتماعيـة ا تحركة، قد يطرح مشكلة ا نهج، اصة إذا طُرحت ا سألة بعدها التراثي وهنا تنشأ لة من التساؤلات ،هل يتم التعامل مع هذه ا سألة الدقيقة ال تتصل با وية ا ماعيـة للأمة بدون منهج مسبق، أي دون نظرة مسبقة ؟وهل دراسة ا وية الثقافيـة بعـدها التار ي . نهج مسبق تسيء إ ا وية والتراث عموما .إننا لا نريد الدخول هـذه ا سألة الشائكة ال لازالت مثار جدل ب ا فكرين العرب. غ أنا نرى أن الانطـلاق من موقف، إن صح التعب ، لا منهجي هو حد ذاته موقفا منهجيا لأنه يريد أن يولـد منهجا من هذا التراث نفسه فهو إذن ارس منهجية معينة وبالتا ينطلق مـن رؤيـة مسبقة رؤية هذا ا وروث الثقا .و ذا يبدو انه من ا تعذر التعامل مع هذه ا ـسألة دون موقف فكري ومنهجي .ولكن نرى أن ا نهجية العلمية لا ثل أمرا مقحما علـى السياق نفسه قد ثل امتدادا طبيعيا ومنطقيا للساق الثقا التراثي .وإذا كنا لا نرى كما يذهب بعض ا فكرين العرب، أن ا شكلة الأساسية و ا ا ة الفكر العر ا ا هي مشكلة ا نهج .لكن لا كن التقليل من أ يتها أو اهلها لأن ذلك قد يترتـب عنـه مواقف فكرية قد تسئ فهم الواقع العر الراهن .إن القضية كما نلاحـظ ذات أبعـاد مركبة ومعقدة ،فهي ذات بعد منهجي ذات بعد تطبيقي.والبعد التطبيقي يكمـن اكتشاف ا نهج ا مارسة ، وإلا فإ ا تتحول إ مسألة تأمليـة تنتـهي إ التطـابق القسري أي إ نوع من التعسف ا نهجي .وهذا ا نهج لا يكـون إلا ا نـهج ا ـد التار ي الذي يقوم أساسا على جدل ا اص و العام. أي ا اص ا لي والعـام الآخـر العا ي.بعبارة أخرى إن ا اص يع أننا نعيش داخل إشـكاليتنا صـيغتها ا اضـية ومتطلبات ا اضر، أما الأخر هو الفكر العا ي الإنسا هذا ا دل الفكري نحنا القدرة على إعادة صياغة ا اضي على أسس عصرية فتتحقق بذلك راهنية الثقافة العربية فهـي

من جهة افظ على خصوصيتها ،لكن خصوصيتها لا علها تقف وجه الفكر الذي لك قيمة إنسانية عامة .وهنا قد ينشأ سؤال يـرى أن هـذه القـراءة هـي قـراءة أيديولوجية،أي تريد توظيف التراث بطريقة دم مرحلتنا ا عصرة . إننا نرى أن التصدي سألة التراث الثقا لا كن أن يكون إلا إطار ا رحلة ا عاصرة ،ولكـن ا رحلـة ا عاصرة أفقها الذي يتجاوز بشكل خلاق الأطر ال تعد قادرة على الاسـتجابة للمهام ا طروحة علينا كعرب .بعبارة أخرى لا ينبغي أن ننظر للتراث من موقع أد ا ن عليه مرحلتنا الراهنة .أي أن ا عاصرة هي ال دد لنا ا ستوى ال نطلق منه فهمنا لقضية التراث الثقا .كما دد لنا أيضا النسق الأيديولوجي الذي نتوجـه مـن خلاله إ هذه الإشكالية ا ضارية .وبطبيعة ا ال فإن كل فئة اجتماعية وكـل طبقـة اجتماعية عربية تفعل ذلك فهي تنطلق من مـستوى تـصورها النظـري وتـصورها الأيديولوجي ،أي من موقعها الذي ارسه . وهذا يعود أساسا أن التراث يكن ايدا الأسلاف كانوا أيضا غ ايدين انطلاقا من أ م مارسوا نوعا اجتماعيا معينـا علـى الصعيد الاجتماعي أو السياسي أو الثقا .فظاهرة ا ياد موضوعيا ليست موجـودة الأصل لأن التراث مظهر من مظاهر الوجود الإنسا الاجتماعي . ذا ا ع فإن التراث لا لك قيمة حد ذاته، وهنا ا قصود ا اضي ،فا اضر هو الذي نح ا اضي هـذه القيمة وهذه الأخ ة لن تتحقق إلا إذا اصبح ا اضي خدمة ا اضر الـذي يكـسبه مشروعية .ولا شك أن التصدي ذا التراث ا رحلة ا عاصرة ينبغي أن يـسعى ـذا ا دف .تأسيسا على ذلك إن العودة إ التراث ثل أحد وجوهه موقفا نفعيـا ،أي يعمل على توظيفه بوصفه قضية خدمة الإشكالية القائمة ا رحلة ا عاصرة .ومن فنحن لا نكتسب مشروعيتنا من ا اضي ،كما يريد البعض ،لأن مـشروعيتنا قائمـة مرحلتنا الراهنة .ولكن هذه ا شروعية ذات بعد تراثي يتيح لنـا أن نعـود إ ا اضـي

وتتحقق هذه ا شروعة بشكل آخر. ذا ا ع فإن ا اص أو كمـا يـسميها الـبعض ا صوصية تصبح ذات مدلول أكثر عمقا فهي،ومن خلال هذا الطرح ا نهجي، تعـد تع ا اضي ،وإ ا تع القدرة على إغناء ا رحلة القائمة أفق ناهض ودفعهـا با ـاه مستقبلي . إن الرؤية ا ستقبلية هي نفسها الرؤية ال نتصدر مـن خلا ـا للماضـي وا اضر،ا ستقبل ا قيقة هو أحد أبعاد الوجود ،أي أن عملية التواصل بـ ا اضـي وا اضر تؤدي بدورها إ تواصل مع ا ستقبل .

إن هذه النظرة للخاص أو للخصوصية النوعية للوضعية العربية الراهنة فهي ل أحد أوجه ا سألة فهي ثل موقفا نسبيا ، ينبغي ألا تع أمرا مطلقا يؤدي إ التقوقع .وهذا يقـود إ طرح ا سألة وجها الثا أي عا ية الفكر حيث جعل، هذا الفكر، العا وحدة نطاق ظاهرة العو ة ، اصة قوانينها الاقتصادية والثقافية وال لعبت وسائل الاتـصال دورا مهما جعل العا ،كما يقولون قرية صغ ة .

وإذا كنا لا نذهب إ حد موافقة ا فكر عبد ا العروي الذي قـال : ـن لا نـضع الأسئلة ، إ ا كنا يب عن أسئلة وضعها الغ [1] (ويقصد بالغ ، هنا ، الغـرب). و ا قيقة هذه قضية نظرية ومنهجية غاية الأ ية وإشكالية آن واحد .وهنا تطرح مرة أخرى مسألة ا اص والعام ،أي علاقة الأنا بالآخر .فالأنا يع الوضعية الذاتيـة الـ تتسم صائص اجتماعية واقتصادية وسياسية و ثقافية هي ال دد كيفية التعامل مـع الآخر، سلبا أو إ ابا .و هذه ا رحلة ال تتميز بإخفاق ا شروع ا ـضاري العـر أصبحت هذه الوضعية الذاتية هي ال لي على الغ كيفية ومستوى التأث فيها .هـذا الآخر، عمل ولازال يعمل، على أن يدمر القانونية الداخلية للتطور الـوطن العـر . وهذه العملية لا كن قيقها إلا من موقع الذاتية العربية ،أي أن هناك مقومات أساسية

---

[1] عبد ا العروي الأيديولوجية العربية ا عاصرة مصر سابق ص42

الوضعية العربية الذاتية هي ال حت ذا الآخر أن لي عليها ما يريـده . بعبـارة أخرى ، إن الأسئلة هنا حددت من الغ ، ولكن من موقع الوضعية العربية نفسها . ذا ا ع فإن الآخر لق الأسئلة من فراغ ، بل الوضعية العربية الذاتية ثل مبتدأ ومنتهى تقبل كل شيء .

تأسيسا على ذلك فإن طرح مسألة ا وية الثقافية هذه ا رحلة الراهنة فهي تع مـن جهة أخرى على خلل ما علاقتنا بالآخر ا تقدم ، فجدلية العلاقة مع الغرب كانـت ا رك الأساسي ذه ا سألة ،إذ ارتبطت داثة الغرب، وهذه ا سألة كمـا حاولنـا أن نوضح الفصول السابقة بدأت منتصف القرن التاسع عشر مع صدمة ا داثة وال لازالت إ اليوم تشكل إحدى رهانات الفكر العر .وترتبط كذلك وية ا تمعـات العربية الإسلامية ال تتعرض لعمليات تنميط ثقا عا ي حيث يسعى الآخـر ، وهنـا الغرب مقابل الشرق .للهيمنة على بقية العا ع أشكال الاقتحام ا ختلفة ،و اصـة مع تغلغل وسائط الاتصال .هذا الوضع أسهم تأجيج ا لاف الأيديولوجي ب غرب له خصوصيته البنيوية وا داثية والاجتماعية والأيديولوجية ،وب شرق لـه مـسلماته وأعرافه ويقينياته ومقدساته .

إ ا أخر التحليل ، ومها تنوعت الآراء والاجتهادات ، فهذه الإشكالية تعكس حالـة التأخر التار ي و اولة تدارك هذا التأخر يتخذ من ا اضي والعودة إ ' الينابيع ' الأو سند ا ومتكأ لإعادة النظر وإعادة التقييم ،ليس ا دف منها ا اضي حد ذاتـه ،إ ـا تكون ،إما نح مشروعية قتضيات ا اضر ، أو الوقوف وجهه وهذا يع عن قـوى متعارضة ،ليس من أجل ا اضي ،بل من أجل ا اضر .إن الإجابة عن إخفاق ا اضـر انقسم الفكر العر بشأ ا إ عدة تيارات .

ا وية الثقافية وتيارات الفكر العر ا عاصر

إن موضوع العلاقة ب ا اضر وا اضي، الذي كن أن نقترب منه من خلال س ـ ؤال التراث وا عاصرة، أو الشرق والغرب،أو الأنا والآخر أو الإسلام والغرب ،ليس موضوعا سهلا. كما أن العلاقة ليست علاقة بسطة لأ ا تقوم ، تقديرنا، على انعدام الثقة ب هذه الأطراف ا ختلفة .فكث ا ما يكون ا دخل ناقشة هذه ا سألة الشائكة عند الكث ين على و متقابل ب ثقافة عربية أصيلة ا تكو ا ا اص، وب ثقافة أوروبية غازي ـ ة أو وافدة وا ل يكون، إما بالتحصن بثقافتنا الأصيلة،أو بتخطي هذه الثقافة ع ـ الثقاف ـ ة الأوروبية ا تقدمة . وأحيانا تكون من خلال اولة ا مع بينهما ع اختيار أفضل ما كليهما .وعندما نطرح هذه ا سألة ال ن بصددها،على أ ا مشكل ازدواجية تك ـ اد تكون مفروضة علينا بسبب تدخل العامل ا ارجي ،فإننا لا نرمي م ـ ن وراء ذل ـ ك إ تقد ها بوصفها حتمية تار ية لا مناص منها ، بل إننا نريد من خلال ه ـ ذا الط ـ رح الواقعي للظاهرة موضوع ثنا أن نتلمس الطريق و معا ة موضوعية والوص ـ ول إ تكوين وجهة نظر تسعى لتجاوز هذا الإشكال .

و هذا الساق د أنه لا بد من الإشارة إ الأسباب ال أدت إ بروز هذه التيارات ا ختلفة، ح نفهم ا لفية السياسية ا .

مع جل الباحث أن هز ة 1967 تعد نقطة ول هامة تاريخ العرب ا عاصر .كما تعد اية ربة سياسية وفكرية .لقد طُرح السؤال الكب من ذا الذي ا زم ذلك التاريخ ؟و اذا ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال شكلت تيارات الفكر العر ا عاصر .لقد أجابت القوى ا افظة أن ا شروع ا ضاري ا على ثقافة الغرب هو الذي هزم لت ر ظهورها من جديد .وقد ظهر آنذاك ما ي ا لف الإسلامي الذي كان يهدف أساسا إ ويل الأنظار من ا شروع الاشتراكي التقدمي الوحدوي إ الانتماء الإسلامي لإجهاض ما تبقى من الدعوة القومية العلمانية .فكانت الدعوة إ ضرورة العودة إ أصالتنا وتفردنا الثقا القائم على التضامن والانسجام والأخوة الذي يقرها الإسلام كما رأينا تلك الدعوة عند أنور عبد ا لك . وتارة أخرى كان البعض يرى الثقافة السلفية ا تخلفة سبب ا ز ة[1] .إن يع تلك التيارات د مسألة التخلف العر الذي تكن هز ة 67 إلا وجهه البارز .إما العودة إ أصالتنا وثقافتنا ا تفردة و الإسلام أو تبحث عن ا ل سألة التخلف وذج غر و الثقافة الغربية .وهذه النماذج وجت تعب ا ا تيارات تلفة .

وإذا أخذنا بتقسيم الدكتور الطيب تيزي كتابه ا ام / من التراث إ الثورة / الذي يعد ثابة مقدمة فكرية تنظ ية نقدية دراسة التراث العر و اولة تقد ه من خلال رؤية جديدة . ويذهب ا فكر الطيب تيزي إ اعتبار قضية التراث هي اليوم الأكثر بروزا الساحة الثقافية العربية ، والأكثر إثارة للاهتمام .فهي بأبعاده ا نهجية والتطبيقية ثل واحدة من أكثر القضايا ال راحت تفصح عن نفسها بوضعها الأساس وا نطلق

---

[1] جلال صادق العظم النقد الذا بعد ا ز ة دار الطليعة ب وت1969

عديد التوجهات الفكرية والثقافية والسياسية ا اضرة و د هذا الاهتمام حالة مـن حالات الانتقال با اه أفق ما .ومن هذا الأفق ينظر إ التراث فيقرأه ويدرسـه مقـدما على ذلك ء ثلاث ظات مع ا اضي إ ا اضر با اه أفق مستقبلي مفتوح .وهذه اللحظات الثلاث هي :

أولا:ا ا فر ا د من موقف مادي –تار ي أعماق هـذا التـراث ، اولـة لاستكشاف آفاق جديدة ثل أساسا فعليا للنهوض .

ثانيا :الرد على الا اهات ا عاصرة ال تشكل بأعما ا وتوجها ا إ هذا التراث ومـن خلاله ظة نكوص وارتداد ،فيقدم على مواجهتها وقف نقدي كاشفا عن إشـكاليتها التار ية .

ثالثا :البحث عن الآفاق ا ديدة الناهضة ،أو ال كن أن تكون منطلقا للنـهوض ، هذا التراث و مستوى القضية التراثية كما يقدمها ، أي البحث عن الوجه الفاعـل هذا التراث .[1] ولقد حصر الباحث هذه ال عات س ا اهات .

1 السلفوية (ال عة السلفية)ال دها ثل التيار الأكثر قوة نطاق الفكر العـر ا عاصر ، فهي ما تزال تستند إ موروث كب تد إ آلاف السن من التاريخ العر ، مدعية أن الأسلاف يتركوا شيئا نوعيا للأخلاف .و ذا فهي ترفض الإبداع الفكري والف والأخلاقي ،داعية الناس ا عاصرين إ تلمس ا لـول ـشكلا م ا عاصـرة ا اضي .وتظهر بوصفها دعوة للانكفاء نصيا وثوقيا إ الأصـول الأو فتتحـول إ

[1] الدكتور الطيب تيزي من التراث إ الثورة – حول نظرية مقترحة قضية التراث العر دار دمشق دون ذكر تاريخ الطبع ص 7

ظاهرة ميتافيزيقية لا جدلية مصابة ب(عمى الزمن) فهي لا ترى من أبعـاده سـوى ا اضي .[1]

2- العصروية (ال عة العصرية) ال تأخذ موقفا مناهضا للسلفوية ، ولكنها ا قيقة تصل إ ما وصلت إليه فهي تدعي أن الإشكاليات والصعوبات ال يعا منها العـرب حاليا تنحدر من ا اضي ، وأن هذا ا اضي يفهم إطار العصروية على أنه ا رحلة الـ انبتت ما يسمى بالأوراق الصفراء وبذلك فهي تلح على العصر الراهن ،مؤكـدة علـى ضرورة تب ا ضارة الغربية ووضعها نسق يتيح لنا اوز ا اضي اوزا كليا ، فيجده ثل ، هي الأخرى ،موقفا نظريا، معرفيا وأيديولوجيا ، يستند إ معطيات قفـت الوطن العر القرن التاسع عشر ، من خلال ما ي بإخفـاق الثـورة ال جوازيـة والد قراطية، فهي ذلك مثلها مثل السلفية ك عة هجينة تلح على واحد مـن أبعـاد الوجود وهو ا اضر .[2]

3- التلفيقاوية (ال عة التلفيقية) ال تزعم لنفسها أ ا قق وضا مرموقا على صعيد القضية التراثية ، وهذه ال عة ثل ظاهرة طريفة ، فهي تزعم لنفسها أ ا قادرة على اوز الإشكاليات ال وقعت فيها السلفوية والعصروية آن معا .فهي كما تقول ،لا تتحدد لا با اضي و لا با اضر ولا با ستقبل ،وإ ا تأخذ من هذه الأبعاد الوجودية ما يسمح ا بتحقيق الوجود ا عاصر .ولكنها سب هذه النظرة تقع معادلة زائفة معرفيا ، فهي تؤكد إ ا إذ تلتفت إ ا اضي ،إ ا لتأخذ منه القيم الصادقة ا طلقة فقط ،وهـي ـذا ا وقف ترى أن هذه القيم السائدة هي ما يشكل أصالتنا .وهذا ا صطلح يتحول علـى

---

[1] نفس ا صر ص128

[2] الطيب تيزي من التراث إ الثورة مصدر سابق ص309

أيدي التلفيقاوية إ موقف خاطئ وإيهامي .فهذه القيم ا ثل أصالتنا تأخذها كمـا هي زجها ، بشكل ما مع القيم ا تحركة ا تتحدر إلينا من أوروبا ا ديثة وا عاصـرة ،وعلى هذا فإن إشكالية التلفيقاوية تكمن أ ا اول التوحيد ، على و ما ب قـيم ثابتة وقيم متغ ة .[1]

4- التحيدوية (ا عة التحيدية) ا تزعم لنفسها أ ا استطاعت أن تتجـاوز كـل ا عات اللاعلمية دراسة التاريخ والتراث العر قائلة ،إن مهمة الباحث تكمـن التصدي للوثائق التار ية بعيدا عن النظر إليها سياق التاريخ الأيديولوجي الذي يط بالباحث ، وكذلك الاجتماعي ، فهي ترفض ما وقعت فيه السلفوية والعصروية رفـضا مبدئيا ، وهو ما تسميه :مبدأ الأد ة النظر إ التاريخ والتراث العر ، وهذه ا عة نشأت ظل الإخفاق الذي عنيت به الثورة الثقافية ا ديثة وا عاصرة .[2]

5- تبقى ا عة الأخ ة ا يدرجها نطاق اللاتار ي – اللاتراثي ، وهـي نزعـة نشأت خارج الوطن العر وهي ا ركزية الأوروبية ،انطلاقا من أ ا تـرى التـاريخ العا ي حضارة واحدة تتمثل ا ضارة الأوروبية .أما الشعوب الأخرى غ الأوروبية فهي نظر هذه ا عة ، تستطع قيق شيء يتيح ا الزعم بأ ا قد حققت حـضارة با ع ا دد، فإذا ما تسا ت مع هذه الشعوب قالت أ ا " معابر حضارية" ليس إلا .أما ا ضارة با ع الدقيق فهي ا ضارة الأوروبية [3]

إن هذه ا اعات الفكرية ا أتينا على ذكرها ،تعد أساسية وحا ة نطـاق الفكـر العر . لا بد من تناو ا من قبل أي باحث يرى نفسه مدعوا لطـرح البـديل .وهـذه

---

[1] نفس ا صدر ص421

[2] نفش ا صدر ص483

[3] الطيب تيزي من التراث إ الثورة مصدر سابق ص 526

التيارات الفكرية يقوم عليها ا شروع الفكري الذي يقترحه الطيب تيزي .و ن لـسنا بصدد مناقشةٍ رأيه لأن هذا خارج ال ثنا ، لكنه يرى أن هذه التيارات الفكرية هي مسؤولة عن الطرح الزائف للكث من القـضايا لأ ـا تتميـز بالقـصور وا جانـة واللاتـار ية .

تعريف التراث و ديد ا نهج عند ا ابري

إننا لا دف إ التطرق لأعمال ا فكر مد عبد ا ابري ا تعددة و ا تنوعة ال تم بقضايا الفكر العر ا عاصر .إ ا اول التركيز على مسألة ددة إطار هذا التناول سألة التراث .إننا نرى أن أعمال ا ابري الفكرية ال تدافع عن ا داثة كهدف شروعه ا قترح تنطلق من نقد التراث ونقد آليات الفكر السائد الثقافة العربية معت ا بأن معركة التأخر الشامل والتأخر الثقا تمعاتنا تقتضي مواجه جبهات الذهنيات ا تصلبة ،وذلك باستعمال ا نهج النقدي من أجل الإسهام تفتيت نوا ا الصلبة ا تمثلة الآليات ا وروثة فكرنا .هذه الآليات ا ستعارة من أزمنة لا علاقة ا اضرنا و مستقبلنا .وتفحص ا ابري للتخلف العر تلف عن بقية ا فكرين الآخرين فهو قد اختار طريقا آخر البحث وهو تفحص آليات العقل التراثي و اولة حصرها بتعيينها ، للتمكن من اية ا طاف من اصرة استمرارها وحضورها فكرنا ا عاصر .

إن ث ا ابري ا سألة التراثية لا يندرج ضمن البحث التقليدي ، إنه يستغل ا سألة التراثية ليؤكد أن ا ال الراثي ثل الذاكرة ا ماعية لا ق لأحد احتكارها فهي ذاكرة ا ميع ومن حق ا ميع أن ددوا نوعية العلاقة ا و بالآليات ا نتجة ا و بالشكل الذي يناسب اهتماما م واختيارا م الفكرية ،و ينسب نفس الوقت طموحهم التار ي ا تجه صوب ا ستقبل .و هو من جهة أخرى يطرح مسألة التراث دف إ از مشروع ا داثة الفكرية العا العر مشروع لا يقطع اما مع التراث و هذه النقطة تار ا ابري منحى ددا مقاربة سؤال التراث ا تجه و ا ستقبل .إن نقد التراث عند ا ابري لا يعتمد على مرجعية ددة ولا إ مدرسة فلسفية بعينها وهو يل إ عقلانية نقدية .وانطلاقا من هذه العقلانية النقدية يتعامل مع التيارات ا ختلفة في ع عنها أي ثيل حقيقي للتراث ،بل يرى أ ا ملة بالشحنة الوجدانية والبطانة الأيديولوجيـة وأيضا النظرة الضبابية والسحرية معا،ال تلامس مفهوم التراث ا طـاب العـر ا عاصر و عله ،بالنسبة للذات العربية الراهنة أقرب إليها من حاضرها :ليس موضوعا ا لا تلكه ،بل تستسلم له على صعيد الوعي واللاوعي معا لتجعل نفسها موضوعا له .[1]

و ا ابري مشروعه الضخم يسعى إ أن عل التراث حاضرا لنفسه ومعاصرا لنـا. وهو ذا يستهدف الإجابة عن الأسئلة التالية:كيف نعيد د حضارتنا ، وكيف يـي تراثنا ، كيف نعيش عصرنا، وكيف نتعامل مع تراثنا . كيف قق ضتنا .لكن قبل أن يب ا ابري عن هذه التساؤلات يقوم بشرح ا دلول التار ي ع التراث، ف ى أن ا ضام ال ملها هذه الكلمة أذهاننا اليوم ، ن عرب القرن العشرين ، تكن

[1] مد عابد ا ابري التراث ومشكل ا نهج لة ا ستقبل العر مركز دراسات الوحدة العربية العدد 83 - 1986 ص7

ملها أي وقت مضى .إن لفظ التراث كما يعرفه اللغة العربية من مادة [و ر ث]
و عله ا عاجم القد ة مرادفا
ل "الإرث" و " الورث" و" ا اث" وهي مصادر تدل عندما تطلق ا ا على ما يرثـه الإنسان من والديه من ما وحسب [1] كما يؤكد ، بالإضافة إ ما تقدم ، أنه لا كلمـة تراث ولا كلمة م اث ولا أي من ا شتقات من مادة [و ر ث]قد اسـتعمل قـد ا معـ ا وروث الثقا والفكري وهو ا ع الذي يعطى لكلمة تراث خطابنا ا عاصـر. إن ا وضوع الذي يل إليه هذه ا ادة ومشتقا ا ا طاب العر القد كـان دائمـا ا ال وا سب ،أما شؤون الفكر والثقافة فقد كانت غائبة اما عن ا ال التـداو ،أو ا قل الدلا لكلمة تراث و مرادفا ا [2]. ويعطي ا ابري أمثلة من الفكـر الفلـسفي العر مثل الكندي وأبن رشد فهم كما يرى يستعملوا العبـارات الـشائعة لـدينا وعبارا م لو اما من كلمة تراث أو ما يرادفها .وح اللغات الأجنبية فإن كلم héritage و patrimoine لا ملان ا ضام نقسها ا ملها ـن اليـوم لكلمتنا العربية " التراث " إن معنا ا كما يؤكد ا ابري لا يكاد يتعدى حدود ا عـ القد للكلمة والذي يل أساسا إ تركة ا الك إ أبنائه . و ذا يؤكـد أن الـشحنة الوجدانية وا ضمون الأيديولوجي ا رافق فهوم التراث كما نتداوله اليوم ، لو منـها اما مقابلات هذه الكلمة اللغات الأجنبية ا عاصرة ا نتعامل معها [3]
وينتهي ا ابري إ القول أن التراث ع ا وروث الثقا والفكـري والـدي والأد والف يكن حاضرا، لا خطاب أسلافنا ولا حقل تفك هم ،كما أنه غ حاضر

---

[1] مد عبد ا ابري التراث ومشكل ا نهج لة ا ستقبل العر مصدر سابق ص 4
[2] نفس ا صدر ص5
[3] نفس ا صدر ص6

خطاب أي لغة من اللغات ا ية ا عاصرة ال " نستورد " منها ا صطلحات وا فاهيم ا ديدة .إن هذا يع أن مفهوم التراث كما نتداوله اليوم إ ا د إطاره ا رجعي داخـل الفكر العر ا عاصر ومفاهيمه ا اصة ،و ليس خارجها [1] ويرى ا ابري أن اسـتعمال التراث با ع الذي أبرزه بدا توظيفه خطاب عصر النهضة العربية الذي وظفه توظيفا مضاعفا :فمن جهة كانت الدعوة إ الأخذ من التـراث والرجـوع إ 'الأصـول' ميكانيزما ضويا عرفته اليقظة العربية ا ديثة ،قوامه الانطلاق العملية النهضوية مـن الانتظام تراث والعودة إ الأصول للارتكاز عليها نقد ا اضر وا اضي القريب منه وا لمتصق به، والقفز بالتا إ ا ستقبل، ومن جهة أخرى كانت الدعوة نفسها رد فعل ضد التهديد ا ارجي الذي كانت ثله ،وما تزال ، ديات الغرب ا جعل تلك الدعوة إ التراث والأصول تتخذ صورة ميكانيزم للدفاع عن الذات .[2] ذا ا ع فإن هنـاك م رات موضوعية لتوظيف التراث عصر النهضة العربية فتحديات الغرب العـسكرية والصناعية والعلمية وا ؤسساتية للأمة العربية ومقومات وجودها قد جعلت آلية النهـضة فيها آلية للدفاع عن الذات. لقد اصبح التراث هنا مطلوبا ،ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إ ا ستقبل ،بل من اجل التمسك با وية وإثبات الـذات .إن التـراث ا طاب النهضوي كان حاضرا كمفهوم أيديولوجي

لكن كيف هو الآن ا طاب العر ا عاصر ؟ يز ا ابري ا طاب العر ا عاصر ب مستوي قراءة التراث .

ا ستوى الأول: يتمثل التيار السلفي فالصورة العامة ال يكو ا هذا التيار عن ا عرفة بالتراث، ختلف فروعه الدينية واللغوية والأدبية، تقوم على منهج يعتمد على ما يسميه

---

[1] مد عابد ا ابري التراث و مشكل ا نهج لة ا ستقبل العر مصدر سابق ص 6

[2] نفس ا صدر ص7

ا ابري الفهم التراثي للتراث .وهذا الفهم كما يوضحه ،يأخذ أقوال الأقـدم كمـا هي،والطابع العام الذي يز هذا النوع من ا نهج هو الاستنساخ والا راط إشكاليات ا قروء والاستسلام ا . وما يعا منه هذا ا نهج، حسب ا ابري، يلخـصه آفـة اثنتن :غياب الروح النقدية وفقدان النظرة التار ية فيصبح التراث عند هؤلاء يكرر نفسه بصورة زأة ورديئة [1].

أما ا ستوى الثا : ا تمثل التيار العصري فيـ ع عنه ا ابري أي أصـالة ولا ثـل حقيقة التراث فهو لا يقرؤه بتوجيه من وم التراث ا اصة لأن هـذا التيـار يعكـس الصورة الاستشراقية لقراءته لتراثه أي صورة تابعة الـ هي الأساس مظهر من مظاهر التبعية الثقافية على صعيد ا نهج والرؤية .[2] وهذه ا لاحظة تنسحب أيضا على تيار آخر ثل أحد أوجه ا عاصرة الفكر العر وهو التيار ا اركسي .إن ا ادية التار ية الـ اول هذا التيار اعتمادها كمنهج مؤطرة هي الأخرى داخل ا ركزية الأوروبية إطار عا ية التاريخ الأورو ذا تصبح القراءة ا اركسية للتراث العر الإسلامي تقوم هـي الأخرى على الفهم من خارج هذا التراث مثلها مثل النظرة الاستشراقية[3].

بعد تناول ا ابري ذه التيارات ،يطرح مشكلة ديد ا نهج الواجب استخدامه لدراسة التراث العر الإسلامي ، ده رص منذ البداية على التأكيد بأنه رؤيتـه ا نهجيـة ا اصة لا يتحزب نهج دد وجاهز بصورة مسبقة ،ولكنه يسعى إ جعل ا وضـوع ينوب عنه ديد نوع ذلك ا نهج فخصوصية الواقع والثقافة عا نا العر ا عاصر ،

---

[1] مد عبد ا ابري التراث مشكل ا نهج مصدر سابق ص8

[2] نفس ا صدر ص10

[3] نفس ا صدر ص11

ا اللذان سمان مسألة ا نهج حسب رأيه .وذلك كله من أجل تتحقق القراءة العلمية للتراث .

يتخذ ا ابري من ا عرفة بالتراث منطلقا لتحديد ا نهج ا ستخدم من قبل الباحث العر لذلك ده ،من أجل قيق فكرته تلك ،يعمد إ التعرف مبدئيا على نوعية العلاقة ال تربط التراث بفكرنا ا عاصر ليصل مرحلة لاحقة إ تعريف دد له صاغه على النحو التا : التراث هو كل حاضر فينا أو معنا من ا اضي .. ا أن التراث شيء من ا اضـي فهو ثل ذاكرتنا الثقافية .[1] كما يؤكد أيضا : فإن التراث أصبح بالنسبة للوعي العـر ا عاصر عنوانا على حضور الأب الابن حضور السلف ا لف حضور ا اضـي ا اضر.[2]

إن هذا التعريف الذي يقدمه ا ابري للتراث يصل بنا إ نتيجة ددة مفادها التـراث هو حضور ا اضي ا اضر بوصفه ماض ،بل أكثر من ذلك حضوره كماضي مسيطر أيضا . ذا فإن التراث يكف حسب رأيه عن لعب دور ا عرقل لنهضة عربية مبتغـاة ولكنها تتحقق وما هذا العجز عن قيقها إلا بسبب حـضور هـذا التـراث فينـا كماض.وهذا ا ضور الساحة الأيديولوجية العربية ا عاصرة ، كمه التناقض ب ثقل حضوره الأيديولوجي على الوعي العر وانغماس هذا الأخ فيه ،وب بعده ا وضوعي التار ي عن اللحظة ا ضارية ا عاصرة الذي لم هذا الوعي بالا راط الواعي فيهـا إن هذا كما يرى ا ابري ، أنه تراث غ معاصر لنفسه غ معاصر لأهله.[3] ذا فهو يرى مشكلة ا نهج ستصبح بالنسبة للفكر العر ا عاصر ،مشكلة الطريقة ال يتم بواسـطتها

---

[1] مد عابد ا ابري حول ا نهج لة العلوم الاجتماعية الكويت العدد 2 1989 ص 251

[2] مد عابد ا ابري التراث ومشكلة ا نهج لة ا ستقبل العر مصدر سابق ص 6

[3] نفس ا صدر ص12

إ اء سيطرة فكر ا اضي على فكر ا اضر، وذلك لن يتحقق إلا عن طريق الفصل التـام بينهما ،ونوعية القراءة القادرة على إ از ذلك ا دف لن تكون إلا القراءة ا ايدة ا ردة من الذاتية، بعبارة أخرى ب أن تبتعد عن متاهات الأيديولوجية .و ذا فإن ا ـابري رص على تقد مسألة ا وضوعية على أ ا طوة الأهم منهجه ا قترح ، وهـي تطرح نفسها على مستوي :

1-ا ستوى الأول ، العلاقة الذاهبة من الذات إ ا وضوع . وهي خطـوة تقتـضي التعامل مع النص التراثي وفق أسلوب معا ة يؤدي إ عزل النص ا دروس عن تـأث اللحظة ا عاصرة بوصفها ظة تع عن احتياجات مرحلة آنية ملحة يعيشها الباحث.

2- ا ستوى الثا ، العلاقة الذاهبة من ا وضوع إ الذات ،وهي خطوة تسعى إ منع سيطرة إرادة ا عرفة ا بثوثة النص التراثي من السيطرة على ذات الباحـث ا عاصـر، بعبارة أخرى ، اولة فهم النص كما فكر فيه ا ؤلف .وهذه ا طوة ـب أن تكـون متقدمة زمنيا من حيث ا عا ة على ا طوة الأو وشرطا ا وهي ا صلة النهائية .[1]

إن ا ابري يؤكد أن تلك ا ستويات متداخلة ولكن مع ذلك يرى ضرورة الفصل،فضلا منهجيا .وح تتوفر للباحث ا عاصر شروط القراءة ا وضوعية للتراث فهو يرى ضرورة التمييز ب خطوات ثلاث .

ا طوة الأو : ا عا ة البنيوية وتع الانطلاق دراسة التراث من النصوص كما هـي معطاة لنا .إن هذا يع ضرورة وضع يع أنواع الفهم السابقة لقـضايا التـراث بـ قوس والاقتصار على التعامل مع النصوص كمدونة.وهذه ا طوة سد ا ستوى الأول والأساسي من مستويات القراءة ا وضوعية للنص فهو يدعونا فيها إ البقاء داخل إطار النص ا دروس وحده فقط واستخلاص مع النص من النص نفسه .

---

1 مد عابد ا ابري التراث ومشكلة ا نهج لة ا ستقبل العر مصدر سابق ص12

ا طوة الثانية :هي التحليل التار ي وحول هذه ا طوة يقول ا ابري ،ويتعلـق الأمـر بربط صاحب النص الذي أعيد تنظيمه حـ ا عا ة البنيوية،وربطه جاله التار ي بكل أبعاده الثقافية و السياسية والاجتماعية .وهذا التحليل الذي يقترحه سـيكون وسـيلتنا لاختبار صحة النموذج النظري الذي بناؤه ا عا ة البنيوية وا قصود بالصحة ،ليس الصدق ا نطقي فذلك ب ا رص عليه ا عا ة البنيوية ،بل ا قصود الإمكان التار ي الذي علنا نتعرف على ما كن أن يقوله النص وما لا كن أن يقوله ،وما كان كـن أن يقوله ولكن سكت عنه .

ا طوة الثالثة :الطرح الأيديولوجي وتكون وظيفتها الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية ، الاجتماعية السياسية ،ال أداها الفكر ا ع ،أو كان يطمح إ أدائها داخـل ا قـل ا عر العام الذي ينتمي إليه .[1] هذه ا طوات الثلاث يقترحها ا ـابري مـن أجـل الانفصال عن هذا التراث والتواصل والاستمرارية معه نفس الوقت .وهنا ينشأ سؤال اذا الاستمرارية إذا كان هذا التراث يشكل جزءا من ا اضي الغابر. يب ا ابري الأمر يتعلق بتراث هو تراثنا وفصلناه عنا من أجل أن نعيده إلينا صورة جديدة وبعلاقـات جديدة ،من أجل أن عله معاصرا لنا على صعيد الفهم وا عقولية. لأنه مـن الـشروط لنهضتنا ديث فكرنا و ديد أدوات تفك نا وصولا إ تشييد ثقافة عربيـة معاصـرة وأصيلة معا . وعملية التجديد لا تتم إلا با فر داخل ثقافة هذه الأمة وبالتعامل العقلا النقدي مع ماضيها و حاضرها [2].

إننا لا دف من خلال عرضنا للمنهج الذي يقترحه ا ابري لقراءة التراث ،مناقشة هذا الرأي ،إ ا كانت الغاية تقد وجهة نظر مفكر عر كيفية التعامل مع قضية التـراث

---

[1] مد عابد ا ابري التراث و مشكلة ا نهج مصدر سابق ص 13

[2] نفس ا صدر ص14

ال لازالت تث الكث من ا دل أوساط النخبة العربية من أجل اوز ما يعد قادرا على الاستمرارية حياتنا العربية .غ أن الترتيب ا نهجي الذي يضعه ا ابري من أجل التعامل مع التراث ،بدون أد شك تث الكث من التساؤلات عن مدى قوة و ق ـدرة هذا ا نهج قراءة التراث وتقد نتائج ملموسة على صعيد الفكر و ا مارسة .وإذا جاز لنا تلخيص موقف ا ابري ا نهجي فإنه يدعو إ قراءة علمية للتراث تها الأساسـية قراءة ايدة اجتماعيا، أي أ ا ترفض أي قراءة أيديولوجية . ذا ا ع إ ا نزعة ريبيـة ترفض الأطر النظرية ا سبقة للمعرفة، لأ ا كما يقول، عادة ما تكون هذه الأطر مثقلـة بالأحكام القبلية ال يصعب التحقق من صحتها، ومن هنا كما يوضح مكان آخـر أ ية التمييز الذي يقيمه ب عقل فاعل أو مكّوّن وعقل سائد أو مكون و ـذا كمـا يقول:أن وجهتنا الوحيدة هي التحليل العلمي ل"عقل " تشكل من خلال إنتاجه لثقافـة معينة وبواسطة هذه الثقافة نفسها الثقافة العربية الإسلامية .[1] وهو يطمح من خلال هذا الطرح، قيق عزل للعقل عله من حيث النشأة متقدما أو متعاليا عن القيم والأحكام أو ب العقل كأداة والعقل كمعارف وأفكار نظرية .غ أننا نتساءل هنا، هـل مـن السهولة إنكار التأث ا تبادل ب ذات الباحث وموضوع ثه . ا تقدم د أنفسنا أمـا دعوة ثابة إعلان غ مباشر عن ضرورة استقالة الباحث وإفساح ا ال للنصوص لكـي تتحدث عن نفسها .ألا نقع خطأ منهجي عندما اول فهم النص بشكل أو بآخر عن طريق استبعاد العامل الأيديولوجي كعامل مؤثر على تطور ا انب ا عر للنص ،وكأنه كن للفكر أن ينمو ويتحرك من تلقاء نفسه و من أجل ذاته .إن النص لا كن أن يفهم إلا من خارجه . ذا ب أن نتساءل اذا ننحاز أحيانا ذا الرأي دون الآخر ،بـل إن العلوم الإنسانية والاجتماعية هي ،ومها حاولنا أن نطبق عليها مناهج العلـوم الطبيعيـة

---

[1] مد عابد ا ابري تكوين العقل العر دار الطليعة للطباعة و النشر ب وت لبنان ط 1 1984 ص14

تعكس موقفا اجتماعيا لصا هذا الا اه أو ذاك، فهي تع عن مصا متناقضة داخـل ا تمع ، اصة إذا كان هذا ا تمع منقسم إ طبقات اجتماعية متناقضة ا صا .إننـا لانبالغ إذا قلنا أن ظاهرة التحيز ،حـ لا نقول زب ، العلوم الاجتماعيـة تعـد ا صلة النهائية جزءا من خصوصية تلك العلوم أو ا عارف الاجتماعية .كما أن وجودها غ مر ن برغبات وإرادة الأفراد ووعيهم ،أو بإرادة الباحث ووعيه ،بل بدرجة التطـور ا لموس تمعا م .وهذا التحيز العلوم الاجتماعية والفكر الإنسا بـشكل عـام سيبقى أمرا ملازما ركة الفكر ا تمعات ذات الفئات الاجتماعية ا تناقضة ا صا والباحث لا كن أن يكون مستقلا عن هذه التناقضات الاجتماعية، فأ اثه حتما ـدم فئة من هذه الفئات الاجتماعية .و ذا نرى أن ذاتية الباحث تبقى صورة فقط صحة أو خطأ اختياره أو ا يازه انب ا مارسة النظرية ذه الفئة الاجتماعية أو تلك .

إن إ ال ا ابري ذه ا عطيات الفكرية ا تقرها الأ ـاث العلـوم الاجتماعيـة يبدو لنا أنه يعكس موقفا ريبيا فيه الكث من ا بالغة ،لأنه يهدف إ نزع الأيديولوجيا من فكر كل من ا ؤلف التراثي والباحث ا عاصر هذا التراث ،على حد سـواء .و اية التحليل نتساءل من جديد :أليس عزل الفكر عن الواقع الاجتماعي ،هو إيغـال التجريد وكذلك استبدال الواقع باللغة وبالتا هو لون جديـد مـن ألـوان الـتفكر ا يتافيزيقي الذي يصعب علينا التأكد من معطياته بردها إ أشياء ملموسة .و أحسن الأحوال، فإن هذه ا سائل الشائكة ،أي مسألة التراث،ا تتصل جوهرها ياة الناس وتطلعا م وطموحا م ، أحسن الأحوال تتحول إ معا ة اختصاصية ضيقة مـل كل الاختيارات الاجتماعية ا قد تطرحها قوى سياسية ،بل هذه ا عا ـة " التقنيـة" سألة اجتماعية س حياة الناس قد تتعارض مع اختيارات شعبية ،لأنه و اية التحليل

فإن ا تمع بكل فئاته الاجتماعية هو ا امل ا ي ذا التراث و ذه ا وية الثقافية ف لا كن إغفال هذه ا سألة ذات البعد الأيديولوجي.

إن هاجس تناول التراث الفكر العر ا عاصر، والنتائج ال قد تترتب عن هذا التناول تشغل ا ابري وحده ،بل ثل القاسم ا شترك ب ا فكرين العرب يعهم . ولقد شغلت هذه القضية، أيضا، ا فكر حسن حنفي .ومن خلال تناوله سألة التراث نلاحظ تلف عن ا ابري، فا اجس الأيديولوجي يشغل حيزا مهما تفك ه عند طرح ا سألة التراثية فالتراث عنده :ليس تراث ا اضي ا وروث فحسب ،بل هو نفس الوقت معطى حاضر على عديد من ا ستويات.إنه ليس موعة من العقائد النظرية الثابتة وا قائق الدائمة ال لا تتغ ،بل هو موعة قق هذه النظريات ظرف مع و وقت تار ي وعند اعة خاصة تصنع رؤيتها وتكون تصورا ا للعا [1] وعلى هذا فالتراث زون نفسي عند ا ماه وهو جزء من الواقع –ا اضر . ذا ا ع فإننا نعيش ضمن رؤية للعا يشكل التراث جزءا أساسيا من هذه الرؤية ،بل قد يكون موجها ذه الرؤية ،وعلى حد قوله، فإننا نتنفس الفارا كل ظة ونعمل مع الكندي كل يوم ونرى ابن سينا كل الطرقات .وبالتا يكون تراثنا القد حيا يرزق يوجه حياتنا اليومية [2] إن التراث ذا ا ع ، و كما يراها حسن حنفي ليس رد نصوص جامدة نتعامل معها معزولة عن سياقها التار ي وملابسا ا الأيديولوجية إنه جزء مكون وملتصق بالواقع الذي ياه. وعلى هذا إن ا وقف من التراث هو موقف من هذا ا اضر .و ديد التراث هو إعادة تفس التراث طبقا للمهام ال تطرحها علينا ا ياة .بناءا على ذلك وكما يرى حسن حنفي إن ديد التراث ليس غاية حد ذاته ،بل يكون وسيلة للبحث

---

[1] حسن حنفي التراث والتجديد ا ركز العر للبحث و النشر القاهرة ط 1 1980 ص 11

[2] نفس ا صدر ص 14

عن روح الشعب وتطويرها كوسيلة لتطوير الواقع ذاته والتصدي لقضاياه .وهذا لـن يتحقق كما يرى، إلا بتحليل ا وروث القد ،و ليل البنية النفسية للجماه و ليل بنية الواقع [1]

إن هذا الاستنتاج وهذا الطرح قاد حسن حنفي إ اعتبار الدراسات ال تناولت التراث قاصرة : وهذا القصور يتجلى مستويات ثلاث:الأول وهو الذي يرى أن الأسـلاف قالوا كل شيء باعتبار أن ا اضي اشتمل على كل شيء .أما ا ستوى الثا فهو التيار الذي يأخذ موقفا معاديا للماضي على أساس أن هذه لا مل أية قيمة نظرية أو معرفية .أما ا ستوى الثالث فهو التيار الذي يسعى للتوفيق ب القد وا ديد .وهذه ا ستويات الثلاث ال يتناو ا حسن حنفي يعدها خاطئة تناو ا .لأن قضية التراث ،وكما يرى هي التنظ ا باشر للواقع ،دون إ ال للمخزون النفسي للجماه أو استنباط الواقع من نظرية مسبقة .إ ا رأيه أزمة نا ة عن ا ناهج ال تستعمل التعامل مع التراث فهي إما اولة لتغي انطلاقا من مفاهيم ا اضي أو ترى التغ بواسطة ا ديد وهذا يكـون ت تأث نظريات منقولة .أو تدمج القد وا ديد بشكل توفيقي .هذه النظريـات أو الطروحات يراها حسن حنفي قاصرة لأ ا غ نابعة من واقع ا تمعات ا لية .و ذا فإن حل مسألة التراث والتجديد تاج إ حركة اه ية شعبية وحزب ثوري يكون هـو الأداة ا ققة للثقافة الوطنية وتغ سلوك ا ماه وتغي الأطر النظرية ا وروثـة طبقـا اجات العصر [2] .

إننا نستخلص من هذا التصور للتراث بأنه لا يتحدد بذاته ،بل ذا الفكر ا اضـر ، إي ا اضر هو الذي دد ا اضي . بل إنه غ كن النظر للماضي إلا من ا اضر ،وهـذا

---

[1] نفس ا صدر ص 24

[2] حسن حنفي التراث والتجديد مصر سابق ص61

ا اضر يتحدد من خلال الواقـع الاجتمـاعي الـذي يتحـدد بالـضرورة بـا واقع الأيديولوجية،لأن التراث ليس شيئا مفصولا عن حركة ا تمع و ديد التراث ر حتمـا ء ديد حقيقي يشمل تلف جوانب الشخصية الإنـسانية وعلاقا ـا الاجتماعيـة والإنسانية .إنه من ا تعذر قيق ضة حضارية بدو أية طاقة إنسانية جديدة ،أي بـدون ديد فكري لا اه تطورنا من الناحية الاجتماعية والـسياسية ،وبـدون أي موقـف أيديولوجي دد الأبعاد ا قيقية للصراع الاجتماعي القائم ب القد وا ديد .

لكن هناك إشكالية ابه هذه الدعوة التجديدية وهي أن أصحاب ا صلحة ا قيقيـة التجديد ،وهنا ا تمع وطاقته ا ية ، لازالت هذه القوى ال ا ومـن أجلـها تكـون النهضة ا ضارية ،لازالت معظمها خاضعة للفكر السلفي .وهذه القـوى الـشعبية ستبقى حينا من الدهر تع عن تطلعا ا ديد حيا ا إطار هذا الفكر السلفي .إنه لا كن التقليل من الأ ية ا لحة ذه ا سألة، إذا كان أصحاب ا ـصلحة ا قيقـة النهضة ا ضارية أكثر تشبثا با وروث الثقا ،فمن واجب النخبة ال تـرى نفـسها حاملة الوعي ا ضاري أن د الصيغة ا لائمة والتوافق ب الفكر التقليدي الذي ـلأ وجدان ا ماه الواسعة وب ا اجة التار ية ا اسة إشراكها ا مارسة ا ضارية .

هنا تطرح بشكل ملح مسألة العلاقة ب التراث والأيديولوجية العصرية .إن السؤال الذي ا نا ، اصة و ن ندعو إ ديد ا وية الثقافية وجعلها تستجيب لضرورات العـصر ا لحة .هو كيف كن أن يكون التراث الثقا ظروف معينة عاملا إ ابيا توسـيع وترسيخ الوعي ا ضاري الأوساط ال تتمكن من اكتساب أيديولوجية عصرية.إن هذا التحول ا طلوب ،إي التحول من الأيديولوجية السلفية التراثية .إ الأيديولوجيـة

العصرية، لا وز أن يتحول إ معركة ب الإ ان والإ اد .[1] بل يكون ـرة لعمـل أيديولوجي تتعلم فيه القوى الشعبية بتجربتها الاجتماعيـة و الـسياسية أ يـة هـذه الأيديولوجية العصرية . إ از النهضة ا ضارية

وإذا كنا قد أكدنا قدرة التراث الثقا بعض أشكاله و ظروف ددة على التكيف مع تطلع الفكر العر إ تأسيس ضة حضارية ،فإن ا قصود من ذلك هو التأكيد على أن هيمنة التراث على الفئات الشعبية لا ول دون إسهامهم عملية النهضة ا ضارية أي اولة تأسيس علاقة ب الأيديولوجية العصرية والتراث .غـ أن ذلـك التأكيـد يتم من قبل وعي غ تقليدي وهو ا قيقة شكل من أشكال قدرة الفكر ا عاصـر على توجيه حياتنا الثقافية والسياسية، كما يع عن ا اجة إ تكوين وعي تراثي تار ي نقدي سليم نتحول من تمعات تراثية إ تمعات ا تراث، قادر على ديد حياتنـا الاجتماعية والسياسية ، والارتقاء ويتنا الثقافية، وسهم إبداعنا ا ضاري .

---

[1] إن استخدامنا لكلمة تراث تع ا اضي بكل أبعاده ا ختلفة التار ية و الدينية، إننا نرى أنه يتعذر الفصل ب ا انب الثقا و ا انب الدي اصة كما يتجلى ا مارسة الاجتماعية عند الفئات الاجتماعية " ا ستهدفة هذا البحث .

ا ا ة

إن ا تتبع للخطاب الفكري العر ميع أبعاده ،يتكشف له، أنه ينطوي على مستويات تلفة ، أي ليس فكرا واحدا كن أن نطلق عليه الفكر العر .إنه يتوزع على أرضـية فكرية تلفة من الفكر اللا ا إ القومي ، أو الوضعي أو الفكر ا اركسي إ التوجـه

الدي .فهنالك أكثر من فكر يعكس تصورات تلفة .لكن وراء هذا الاختلاف والتنوع الفكر قسمة مشتركة ، أو هاجس مشترك يعكس موقفا مشتركا يؤرق هذا الفكـر العر ، وهي مسألة ا وية الثقافية .إن ا تتبع للنشاط الفكري العر ، اصة الآونـة الأخ ة مع بروز ظاهرة العو ة ، والتحولات العميقة ال أحدثتها ،و التـصدع الـذي أ قته با ويات وا صوصيات الثقافية .فهي تعزز التضامن و القارب ب البشر الـ تاج إليها عا نا اليوم ،فالإنسان الذي هو غاية كل ول وكل تنمية. يبدو أنه أصـبح تتجاذبه تيارات وا اهات فكرية متقابلة زادت من غربته هذا العا .لقد أصبحت هذه ا سألة ت ضغط هذه الأوضاع ا عقدة تشكل ور ا ناقشات الفكرية ،بل لا نبالغ إذا أكدنا أنه من النادر حاضرنا أن جعلت أمة من الأمم هويتها الثقافية موضوعنا مركزيا مناقشا ا الفكرية كما هي مطروحة على العرب والفكر العر .إن يع التيـارات الفكرية تتناول مص العرب الثقا ،إ حد توزعت فيه النخب الفكريـة العربيـة إ تيارات متقابلة استنادا إ طريقة تناول هذه ا سألة .

لقد طرح العرب على أنفسهم سؤال ا وية أثناء صعودهم ا ضاري عـصر النهـضة العربية فع وا بذلك عن وعي تار ي متقدم ،أما طرح مسألة ا وية الثقافيـة هـذه ا رحلة من حياتنا لا يع بالضرورة عن مرحلة متقدمة حياة العرب ،بل هو أقرب إ عجز وعينا التار ي، يع أحد وجوهها عن أزمة حضارية تعيشها أمة العرب، فنتج عنها سؤال ا وية بوصفه مظهرا من مظاهر التعويض، ولا أدل على ذلك ما تولد عنـها من مسائل فرعية مثل العلاقة ب العرب وماضيهم و العلاقة ب العرب والغرب ،الأصالة وا عاصرة ا صوصية و الاستمرارية التار ية القـد وا ديـد، الإسـلام وا ويـة، الاستشراق والثقافة العربية .

إن يع الأسئلة ا طروحة على الفكر العر تع جوهرها ع ـن إح ـساس بتخل ـي التاريخ عن أهداف العرب الك ى أمام الأخر ا تقدم الذي ولد إحساسا بتراجع العرب عن الإبداع والقدم.فالتبعية مستمرة من خلال انفراد النظام الرأ ا على العا والعرب بوجه خاص،فنتج عن هذه ا يمنة العو ة ال لا تع وحدة ا ضارة الإنسانية ،بقدر ما تع عمليا ا يمنة الرأ الية. كما أن التجزئة تتعمق وتكرس من خلا ل خطاب يرك ـز على ا ويات ما قبل أمة،والتخلف يعيد إنتاج نفسه خطاب أصو ، ه ـو رد فع ـل أخلاقي ثقا إزاء تفاقم التخلف والتبعية .

و هذا السياق لا وز للعرب والفكر العر اهل ،بل ينبغي ديد موقف فكري من النداءات ال ترفع راية حوار ا ضارات، أو ما ـي ـالف ا ـضارات .إن ه ـذه ا اولات الفكرية ، على أ يتها ، تعكس التصدع الذي ق بالعلاقة ب الشرق والغرب وانسداد التواصل الذي عمقه نداء مقابل، يدعو إ اية التاريخ وصدام ا ضارات .

إن من ينتمي إ ذلك التيار الفكري الذي يؤمن بوحدة التاريخ العا ي ووحدة ا ضارة الإنسانية، قد لا يقف عند هذا التقابل ا فتعل ب ا ضارة الواحدة ال أسهمت ي ـع الشعوب بناء صرحها على امتداد التاريخ. وهذه ا ضارة الإنسانية تعكس الإنت ـاج الثقا والإسهامات والإبداعات ا تنوعة ختلف الشعوب،فهي ليست حكرا على شعب من الشعوب. ذا ا ع فإن ما نسميه الثقافة العا ية ،هي ثل موع الثقافات الإنسانية ا شتركة .بعبارة أخرى إننا أمام حضارة واحدة شاركت صنعها ثقافات متعددة كلها أسهمت هذا التراكم ا ضاري الإنسا الذي ثل قا ـا م ـشتركا ب ـ ي ـع الشعوب.ولقد مثلت ا ضارة العربية الإسلامية حلقة أساسية هذا التراكم ا ـضاري لقد لعبت فلسفة العرب وابن رشد ديدا ، أو ما ي بالرشدية اللاتينية دورا بارزا بعث النهضة الأوروبية .إننا نعد ذا ا ع الورثاء الشرعي ذه ا ضارة ال ت ـسمى

خطأ با ضارة الغربية .إن ا ديث عن صراع ا ضارات، أو حوارها، أو الفها هذه ا رحلة التار ية، فهو لا يع عن حقيقة تار ية، بقدر ما يع عن اخـتلال مـوازين القوى بعد ا رب الباردة لصا قوى دف إ ا يمنة والانفراد با نجزات ا ـضارية ونسبتها إليها .و ذا وقبل ا ديث عن ا وار أو التحالف نرى أن الطرح السليم ينبغـي أن يؤكد حق الشراكة هذه ا نجزات العلمية والتقنية .أما طلـب ا ـوار أو حـ التحالف هذا الوضع غ ا توازن، فإنه يكون أقرب إ الاستجداء ا ضاري عنـد أبواب الآخر الذي ثل ا صم هذه ا رحلة التار ية. إن تأكيـد حـق الـشراكة ا ضارية ينطلق من ا وار مع الذات والاعتراف أننـا موقـع أد مـن منجـزات العصر. ا يع أن الإسهام هذه ا ضارة الإنسانية لن يتحقق لنا إلا إذا انطلقنـا مـن روح العصر ،دون العودة إ ما هو أد من قيم هذا العصر. لأن ليس هناك تصادم ب ما هو لي و خاص الثقافات وب العام وا شترك ا ضارة الإنـسانية .إن هـذا ا دل ا ضاري ا طلوب لن يتحققن لنا إلا باستيعاب و ثل حقيقي لروح العصر .

تأسيسا على ما تقدم نستخلص أن مسألة ا وية وا غايرة عندما تطرح على الفكر العر لا تكون اية التحليل إلا مشكلة التخلف بالنسبة للآخر ا تقدم ، ن سياق هـذا التقدم العا ي والتنوع الثقا وا ضاري تواجهنا بالدرجة الأو مـشكلة التخلـف وكيفية القضاء على التخلف و ما تنطوي عليه من جوانب متعددة. ـذا ا عـ فـإن ا ديث عن التخلف يطرح مباشرة نقيضه التقدم وكيفية قيقه سـياق مـشكلات العصر ا تشابكة .إ ا تقديرنا ا سألة ا وهرية ال تواجه العرب و الفكر العر الـ ينبغي التصدي ا .إن ا تتبع للفكر العر وطروحاته ا ختلفة د أن التنـاول النظـري سألة التقدم والتخلف ترق حـ الآن إ مستوى فهم وتفس أسـباب التخلـف وكيفية ا روج منه .

هذا السياق تنشأ لة من التساؤلات تفرض نفسها على كل باحث مهتم بقـضايا الفكر العر .هل نقضي على التخلف من خلال شروط خاصة وملامح خاصة لكهـا ن العرب ولا لكها الآخرون ؟وهنا تطرح مسألة ا صوصية ا ضارية والاسـتمرارية التار ية ، وهنا يطرح السؤال ألا يوجد عندما ننظر إ مشكلة التخلف، أي عندما نريد أن نواجه هذه ا شكلة ،ألا يوجد فيما صنعه الآخرون شيء كن أن تكون لـه قـيمن إنسانية عامة ؟وما هي هذه القيمة الإنسانية العامة ؟ إن الآخر ،ومهـا كـان موقفنـا ا ضاري منه ،فإنه لك مفاتيح ا بادرة التار ية، العلم والتقنية. هل نـضرب عـرض ا ائط كل ما صنعه من سبقنا من أوروبي وغ أوروبي ،أم نعيد إنتاج تاريخ أوروبا والاندماج بلا قيد ولا شرط الآخر .إن تكرار تاريخ أوروبا لا يع إلا إ ال طـابع الإبداع حياتنا فيؤدي ذلك إ ا ضوع والاستسلام العبودي أمام عظمـة الغـرب ا تقدم وبالتا يغيب ا وار ا ضاري ا صب و ل له ثقافة ا يمنة والاختراق فنتحول إ رد كائنات باهتة لاهثة فاقدة القدرة على صنع مص ها، و ـرد أدوات مـسخرة و ترة لثقافات م وعة من سياقها التار ي وا ضاري .غ أن الاتكاء على وذج يزعم أنه قادر على التكرار والاستمرار ، فهو لا يرى سبيل لتجددنا ا ضاري إلا إذا استعدنا مكونات ا اضي ،فتصبح ا وية وا صوصية ا ضارية هي الثابت الوحيد ،وما عـداها شوائب ب إزاحتها عن الطريق فلا يبقى إلا البحث عن الذات ا اضـي الـسحيق الذي نستمد منه يع قيمنا حاضرا و مستقبلا إن هذا ا وقف ا تمركز حـول ا ويـة وا صوصية، لا يقل خطورة عن ا وقف الداعي للتماهي مع الآخر ،إنه يضرب عـرض ا ائط يع الإسهامات الإنسانية الأخرى فينتهيان إ نفس النتيجة،النظرة ا يكانيكيـة وسيادة الفكر اللاتار ي رؤيتهما دل ا ضارات .نستنتج ا سبق أن ا شكلة ال تسمى ا وية أو ا صوصية ا ضارية ،أو الأصالة و ا عاصرة أو الإسلام والغرب ، الوافد

وا ـوروث ، ا اص والعام ،التراث والعصر ، ومها تنوعت وتعددت ا صطلحات ،فإ ـ ا لا تع إلا ا شكلة ال طرحناها هنا وال نع عنها أحيانا بلغتنا السياسية هناك طريق خاص هناك خصوصية .لكن إذا كانت هذه ا وية أو ا صوصية تلغي ا قيقة التار يـ ة الك ى ،حقيقة تواصل البشر الذين يصنعون حيا م و ددون هذه ا ياة وفـ ق بعـ ض القوان الك ى نكون بذلك قد ألغينا فكرة التقدم الإنسا وا دل ا ضاري وتواصـ ل البشر سياق ا ضارة الإنسانية الواحدة .

إن السؤال الذي ا نا هنا هو كيف افظ على هويتنا وخصوصيتنا وأصالتنا وإبداعاتنا ا اصة دون أن نقطع الشريان النابض الذي يوصـ لنا بالتقـ دم ا ـ ضاري العـ ا ي الإنسا ،بعبارة أخرى كيف نستطيع أن د الصيغة ا لائمة ا بدعة ، أي ما هو أصـ يل وحي وقوي وحقيقي حياتنا دون أن نقطع الصلة بالفكر الإنسا العا ي.

راجع

حنفي حسن علم الاستغراب : ا ؤسسة ا امعية للدراسات
والنشر والتوزيع ط1 1992 بـ وت لبنان

حنفي حسن التراث والتجديد : ا ركز العر للبحث والنشر
ط1 1980 القاهرة

حنفي حسن /العظم صادق جلال ما العو ة : دار الفكر ط1 1999 دمشق

العظم جلال صادق النقد الذا بعد ا ز ة: دار الطليعة ط1
1969 بـ وت لبنان

العظم جلال صادق الاستشراق والاستشراق ا عكوس دار ا داثة ط1
1981 بـ وت لبنان

سا يفوت حفريات الاستشراق ا ركز الثقا العر ط 1
1989 الدار البيضاء ا غرب

إدوارد سعيد الاستشراق : تر ة كمال أبو ديب مؤسسة

الأ اث العربية ط1 1984 لبنان

إدوارد سعيد الثقافة والإم يالية: تر ة كمال أبو ديب دار الآداب ط1 1997 ب وت لبنان

إدوارد سعيد صور ا ثقف : تر ة غسان غصن دار النهار للنشر ط 1997 ب وت لبنان

إدوارد سعيد فرويد و غ الأوروبي : موعة من ا تر دار دار الآداب 2004 ب وت لبنان

العقيقي يب ا ستشرقون : جزء 1 دار ا عارف 1964 القاهرة مصر

عبد اللطيف مد صادق الاستشراق الواقع و الا اهات: الا اد العام للكتاب العرب 2001 عمان الأردن

جعيط هشام أوروبا والإسلام دار الطليعة للطباعة والنشر ط1 1995 ب وت لبنان

جعيط هشام أزمة الثقافة لإسلامية : دار الطليعة للطباعة والنشر ط1 2000 لبنان

جعيط هشام الشخصية العربية الإسلامية و ا ص العر : تر ة ا نجي

صيادي دار الطليعة للطباعة و النشر ط1 1984
لبنان

إبراهيم عبد ا ا ركزية الإسلامية : ا ركز الثقا العر ط1 2001

إبراهيم عبد ا ا طابقة والاختلاف : ا ركز الثقا العر ط1 1999
الدار البيضاء ا غرب

أركون مد تار ية الفكر العر الإسلامي : تر ة هشام صا مركز
الإ اء العر ط1 1986 ب وت لبنان

بريان ت نر ماركس و اية الاستشراق : تر ة يزيد صايغ مؤسسة
مؤسسة الأ اث العربية ط1 1981 لبان

رضوان السيد/ ال قاوي أ د ا سألة الثقافية العا العر / الإسلامي :
دار الفكر ط2 2001 سوريا

ال قاوي أ د اولة قراءة عصر النهضة: الرواد للنشر ط1
1988 ب و لبنان

كلود ليفي ستروس العرق والتاريخ : تر ة سليم حداد ا ؤسسة ا امعية

ط1 1982 ب وت لبنان

حرب علي حديث النهايات : ا ركز الثقا العر ط1 2000
الدار البيضاء ا غرب

حرب علي أوهام النخبة:ا ركز الثقا العر ط1 1969
الدار البيضاء ا غرب

يسن السيد مفهوم العو ة : مركز دراسات الوحدة العربية ط1
1998 ب وت لبان

يسن السيد ليل مضمون الفكر القومي العر مركز دراسات الوحدة
العربية ط2 1982 ب وت لبنان

هانس بيترمارت /هارالد شومان فخ العو ة : تر ة عدنان عباس علي عا ا عرفة
عدد 238 ط1 1998

صامويل هنتنجون صدام ا ضارات: تر ة طلعت الشايب دار سطور ط2
1998 القاهرة مصر

صامويل هنتنجون الإسلام والغرب :تر ة دي شرشر مكتبة مدبو ط1

1995 القاهرة مصر

قبسي حسن ردنسون ون الإسلام : دار الطليعة للطباعة ط1 1981
ب وت لبنان

العرب والعو ة (ندوة) مركز دراسات الوحدة العربية ط1 1998
ب وت لبنان

عبد اللطيف كمال /عارف مد نص إشكالية ا طاب العر ا عاصر :دار الفكر
الفكر ا عاصر 2001 ا غرب

عبد اللطيف كمال سلامة موسى وإشكالية النهضة :ا ركز الثقا
العر ط1 1982 الدار البيضاء ا غرب

بلقزيز عبد الإله القومية والعلمانية :دار الكلام للنشر والتوزيع
دون ذكر تاريخ الطبع

التيزي الطيب من التراث إ الثورة : دار دمشق دون ذكر تاريخ
الطبع

العا مود أم الوعي و الوعي الزائف الفكر العر ا عاصر
دار الثقافة ا ديدة مصر دون ذكر تاريخ الطبع

العا مد أم الفكر العر ب ا صوصية و الكونية :دار ا ستقبل
العر ط1 1996 القاهرة مصر

أم الأمة العربية ا زائر 1990

أم جلال العو ة و التنمية العربية :مركز دراسات الوحدة العربية
ط1 1999 ب وت لبنان

جان بي قار عو ة الثقافة تر ة عبد ا ليل الأزدي دار القصبة ط1

العو ة والنظام الدو ا ديد (ندوة): مركز دراسات الوحدة العربية ط1 2004
ب وت لبنان

هاملتون جيب / هارولد بوون ا تمع الإسلامي والغرب :تر ة أ د عبد الرحيم
مصطفى، دار ا عارف ط1 القاهرة مصر

حورا أل ت الفكر العر عصر النهضة: تر ة كر عزقول دار

النهار للنشر ط3 1977 ب وت لبنان

ا ابري مد عابد التراث ومشكلة ا نهج : لة ا ستقبل العر العدد 83
1986 ب وت لبنان

ا ابري مد عابد تكوين العقل العر : دار الطليعة للطباعة و النشر ط1 1984
ب وت لبنان

ا ابري مد عابد ا طاب العر ا عاصر :دار الطليعة للطباعة والنشر ط1
1982 ب وت لبنان

ا ابري مد عابد مسألة ا وية: مركز دراسات الوحدة العربية ط1 1995
ب وت لبنان

العروي عبد ا العرب والفكر التار ي :دار ا قيقة ط3 1980
ب وت لبنان

العروي عبد ا الأيديولوجية العربية ا عاصرة :تر ة مد عيتا
دار ا قيقة ط3 1979 ب وت لبنان

العروي عبد ا ثقافتنا ضوء التاريخ : دار التنوير للطباعة والنشر

ط1 1983 الدار البيضاء ا غرب

العروي عبد ا مفهوم العقل : ا ركز الثقا العر دون ذكر تاريخ الطبع الدار البيضاء ا غرب

عبده مد رسالة التوحيد : دار إحياء العلوم ط1 1985 ب وت لبنان

عبده مد ا لإسلام و النصرانية ب العلم و ا دنية : دار ا داثة ط1 1983 ب وت لبنان

حس مروة ال اعات ا ادية الفلسفة العربية الإسلامية دار الفارا ط5 1985 ب وت لبنان

عبد الرازق على الإسلام و أصول ا كم : ا ؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1 1972 القاهرة

الأنصاري مد جابر ولات الفكر و السياسة الشرق العر :عا ا عرفة عدد 35 1980 الكويت

تيخونوفا ساطع ا صري رائد ا نحى العلما الفكر العر دار التقدم ط1 1978 موسكو

غليون برهان ا سألة الطائفية ومشكلة الأقليات : دار الطليعة للطباعة والنشر ط1 1989 لبنان ب وت

غليون برهان تمع النخبة : دار الشرق للنشر ط2 1989 تونس

من موسى الفكر العر العصر ا ديث : دار ا قيقة ط1 1973 ب وت لبنان

كوثرا وجيه ا طاب السياسي و التاريخ :منشورات بيدسون للثقافة ط1 1994 ب وت لبنان

ويليام كليفالاند ساطع ا صري من الفكر الفكرة العثمانية إ العروبة: ر ة فكتور سحاب دار الوحدة للطباعة و النشر ط1 1983 ب وت لبنان

لين حق الأمم تقرير ا ص دار التقدم 1978 موسكو

عفلق مشال سبيل البعث: دار الطليعة للطباعة والنشر 1956 بـ وت لبنان

الأرسوزي زكي الأعمال الكاملة ا لمد الرابع ط1 1984 دمشق سوريا

جدعان فهمي أسس التقدم عند مفكري الإسلام العصر ا ديث : ا ؤسسة العربية للدراسات و النشر ط3 1988 بـ وت لبنان

السيد السعيد مد الشركات العابرة القارات عا ا عرفة العدد 1986 الكويت

مرقص الياس نقد العقلانية العربية دار ا صاد للنشر و التوزيع ط1 1997 دمشق سوريا

الكندي كتاب الكندي الفلسفة الأو قيق أ د فؤاد الأهوا دار إحياء الكتب ط1 1948 القاهرة مصر

حاسيك مو يان مراحل التاريخ :دار التقدم ط1 1981 موسكو

كارل ماركس /فريديريك أ لمز الأيديولوجيا الأ انية:تر ة فؤاد أيوب دار دمشق دون ذكر تاريخ الطبع سوريا

عبد ا لملك أنور الفكر العر معركة النهضة :دار الآداب ط3 1981 ب وت لبنان

عبد ا لملك أنور الإبداع وا شروع ا ضاري :دار ا لال ط1 1991 القاهرة مصر

عبد ا لملك أنور تغ العا عا : ا عرفة العدد 95 1985 الكويت

أنور عبد ا لملك ريح الشرق : دار ا ستقبل العر ط1 1983 القاهرة مصر

ا صري ساطع أ اث تارة القومية العربية : مركز دراسات الوحدة العربية ط1 1985 ب وت لبان

ا صري ساطع اضرات نشوء الفكرة القومية ،مركز دراسات الوحدة العربية ط1 1985 ب وت لبنان

ا افظ ياس ا ز ة والأيديولوجية ا هزومة دار الطليعة للطباعة والنشر ط1 1979 ب وت لبنان

الكواك عبد الر ان الأعمال الكاملة: قيق مد ،ا ؤسسة العربية

للدراسات والنشر بـ وت

شرا هشام ا ثقفون العرب و الغرب : دار النهار للنشر
ط1 1981 بـ وت لبنان

صعب حسن ديث العقل العر :دار العلم للملايـ
ط3 1980 لبنان

نصار نصيف و تمع جديد : دار الطليعة للطباعة و النشر ط1
1981 لبنان بـ وت

صليبا يل ا عجم الفلسفي دار الكتاب اللبنا ط1 1987
بـ وت لبان

ا رجا التعريفات: مكتبة لبنان 1978
لبنان بـ وت

ا لات

ا ستقبل العر ب وت عدد 69 / 1984

ا ستقبل العر ب وت عدد 83 / 1986

الطريق ب وت عدد 1 / 1985

الفكر العر ب وت عدد 31 / 1983

الفكر العر ب وت العدد 32 / 1983

ا راجع باللغة الأجنبية

Anouar abdel- malek - la pensee politique arabe Contemporaine

anouar abdel-malek la dialectique sociale

editions 1972 paris

seuil

André lalande
Vocabulaire technique et critique de la philosophie